EDITORIAL TROTTA

complejidad y modernidad
de la unidad a la diferencia

Niklas Luhmann

edición y traducción de Josetxo Beriain y José María García Blanco

Complejidad y modernidad:
De la unidad a la diferencia

Niklas Luhmann

Edición y traducción de
Josetxo Berian y José María García Blanco

E D I T O R I A L   T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Títulos originales: Soziologische Aufklärung, Beobachtungen der Moderne, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-218-5
Depósito Legal: VA-190/98

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Josetxo Beriain
y José María García Blanco

1. *De la unidad a la diferencia: un nuevo paradigma*

Presentamos en este volumen algunos de los más característicos ensayos de Niklas Luhmann, a quien, sin temor a exagerar, bien podemos calificar como el sociólogo alemán más original desde Max Weber. Su originalidad tiene mucho que ver con la apertura interdisciplinar de su obra, que, siguiendo y ampliando la vía que en esta dirección abrió Talcott Parsons para la sociología, se configura como la base de su aspiración a fundar un discurso sociológico radicalmente innovador, en la medida en que punto de partida y de destino del mismo ya no es la unidad sino justamente la diferencia.

En efecto, el tema por antonomasia del pensamiento occidental ha sido la unidad como principio y final de todo discurso. Y cuando, con el tránsito a la modernidad, la unidad ya no pudo entenderse como sustancia, entró en su lugar la subjetividad. Bajo la denominación de sujeto, el pensamiento moderno ha concebido una unidad que no sólo se fundamenta a ella misma y a todo lo que hace, sino también a todo aquello que, como distinto de ella, es objeto de sus referencias (cognitivas u operativas). La significación de la figura originaria del sujeto (en singular) era, precisamente, la de servir de base a todo conocimiento y acción sin hacerlos depender de un análisis de la sociedad.

Luhmann cree que no es un accidente el que este concepto moderno de sujeto iniciara su andadura en el momento histórico en que la Europa moderna, por una parte, descubría que no podía seguir autodescribiéndose con las categorías propias de las sociedades jerárquicas de las que procedía evolutivamente, pero, por otra, no disponía aún de una semántica adecuada a su nueva configuración estructural. Fue entonces cuando emergió la idea de que en los suje-

tos de la acción residía la realidad última de la sociedad, por lo que la constitución de ésta tenía que ser pensada y evaluada, de forma normativa, en función de la naturaleza y razón de aquéllos.

Como Luhmann demuestra en dos de los ensayos incluidos en este volumen (*La astucia del sujeto* e *Intersubjetividad o comunicación)*, esta concepción subjetivista de la sociedad encierra una gran paradoja. La asunción de una «sociedad de sujetos» implica que éstos son multitud. Pero, dado que cada sujeto se concibe a sí mismo como la condición de la posibilidad de la constitución de todo lo que experimenta, y por tanto también de aquellos otros sujetos de los que tiene experiencia, éstos no pueden ser sujetos «reales», es decir, verdaderamente «subjetivos». Por consiguiente, no puede existir realmente esa «intersubjetividad» que la mayor parte de los sociólogos siguen pensando como contenido de lo social.

¿Cómo ha podido pasarse esto por alto? Según Luhmann, porque el concepto de sujeto ha terminado por convertirse en un simple sinónimo de ser humano, individuo y persona.

Asociada a esta versión astutamente trivial del concepto de sujeto se encuentra el otro gran pilar de la teoría social moderna: la teoría de la acción, de la conducta a la que se enlaza (como supuesto determinante) un «sentido subjetivo».

Evidentemente, Luhmann no niega que los individuos actúen. Ahora bien, dado que esto siempre ocurre en un contexto, él cree que la cuestión es saber si y hasta qué punto la acción ha de ser atribuida al individuo o al contexto. Desde su punto de vista, si se quiere despejar esta incógnita no hay que observar a los individuos actuando en su contexto sino al proceso de atribución mismo. Las acciones no son datos últimos que aparezcan como elementos empíricamente incuestionables, imponiéndose por sí mismos al análisis sociológico, sino sólo artificios atributivos producidos por la sociedad. Luhmann cree que, por ignorar esto, las teorías sociales que han adoptado el punto de vista del «individualismo metodológico» se han visto abocadas a trabajar con conceptos imprecisos y a buscar una cobertura en «tipos ideales» o «modelos» (al estilo de la teoría de la elección racional) y en la creciente sofisticación metodológica. En su opinión, es una pura inercia el pensar que esto representa una vía de acceso a la realidad social.

Cómo romper con esta inercia y abrir nuevas vías a la teorización sociológica, que capaciten a ésta para afrontar la creciente complejidad de la sociedad moderna, es la cuestión que ha servido siempre de norte a la obra de Niklas Luhmann. En ella, sin embargo, no encontraremos una orientación primordial por los resultados alcanzados en la investigación sociológica de carácter empírico, sino más bien por una especie de lógica interna que podríamos formular, de acuerdo con Robert Spaemann, como «genetización de toda eviden-

cia natural»[1]. Y para Luhmann esto quiere decir, ante todo, conceptualizar funcionalmente.

Ahora bien, el funcionalismo de Luhmann no es el funcionalismo clásico, causalista, que nos describía Merton ya hace años[2], el cual, dentro plenamente de la tradición del pensamiento occidental, también se remitía a ciertos datos ontológicos últimos: a saber, a sistemas que intentan mantener su equilibrio. Para el funcionalismo luhmanniano los desequilibrios no son simples eventos disfuncionales, sino «perturbaciones» o «irritaciones» cuya función debe ser atendida y explicada por una teoría que pasa de interesarse por el control, la planificación y la estabilidad estructural a hacerlo, ante todo, por la sensibilidad ambiental, la evolución y la estabilidad dinámica[3]. Ahora bien, si la teoría funcionalista quiere dar este giro, entonces no sólo tiene que proceder a sustituir la unidad por la diferencia como tema, sino que ha de conceptualizar funcionalmente (o sea, como autodiferenciación) su misma diferencia fundamental entre sistema y entorno, la cual, en consecuencia, no puede hacer ya las veces de presupuesto ontológico último. Esto, y no otra cosa, es la causa de que Luhmann haya acabado por adoptar como elementos fundamentales de su teoría los controvertidos conceptos de autorreferencia y autopoiesis.

Para elaborar una teoría de los sistemas autorreferenciales, capaz de incluir en su seno la diferencia sistema/entorno, Luhmann entiende que es preciso apelar a una nueva diferencia directriz; o lo que es lo mismo: a un nuevo paradigma. Y a tal efecto él propone la *diferencia entre identidad y diferencia*[4]. Dado que la autorreferencia sólo puede realizarse cuando en sus operaciones un sistema es capaz de identificar una «mismidad» propia —cuando menos un elemento propio («autorreferencia basal»), pero también puede ser un proceso suyo («reflexividad») o, incluso, su propia identidad como sistema («reflexión»)— y de diferenciarla frente a cualquier otra realidad en ellas causalmente implicada, los sistemas autorreferenciales tienen que manejar siempre la diferencia entre identidad y diferencia para poderse reproducir. Por lo demás, esta capacidad de discri-

1. R. Spaemann, «*Laudatio* von Robert Spaemann: Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie», en: N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral (Rede anläßlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989)*, Frankfurt a. M., 1990, p. 59.

2. Cf. R. K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, México, [3]1992, cap. III.

3. Véanse los ya clásicos ensayos de Luhmann «Funktion und Kausalität» y «Funktionale Methode und Systemtheorie», incluidos en *Soziologische Aufklärung* I, Opladen, [5]1984.

4. «Obsérvese —dice Luhmann— que se habla de *diferencia* entre identidad y diferencia, y no de *identidad* entre identidad y diferencia. En este punto se desvían ya mis reflexiones de la tradición dialéctica —pese a todas las analogías que siempre pueden aparecer entre ambas» (*Soziale Systeme*, Frankfurt a. M., 1984, p. 26, n. 19)—. Con respecto a la frecuentemente planteada cuestión de si Luhmann es un «neohegeliano», cf. R. Spaemann, *op. cit.*, pp. 65 ss.

minación no es un problema puramente analítico, ni tampoco privativo de los sistemas que operan en el medio del sentido (esto es: conciencia y comunicación), sino un problema práctico y que afecta a todo tipo de sistemas, como pone de manifiesto, por ejemplo, el funcionamiento de los sistemas inmunológicos de los que están provistos los organismos.

Los sistemas autorreferenciales, por consiguiente, no sólo tienen sino que necesitan disponer, al menos, de la capacidad de controlar la producción y distintividad de sus elementos. En consecuencia, elemento del sistema es algo que representa para éste una unidad última, indescomponible. Es en este preciso sentido cuando Luhmann habla de *sistemas autopoiéticos*; es decir, de sistemas capaces de constituir los elementos de los que consisten a modo de unidades funcionales y de, en las relaciones entre ellos, referirse a la vez a esta autoconstitución, que es así continuamente reproducida.

Ahora bien, hablar de sistemas autorreferenciales y autopoiéticos en modo alguno equivale a hacerlo de sistemas que ignoren su entorno. Evidentemente, todo sistema es dependiente de su entorno y está acoplado a él (o de lo contrario no sobreviviría), pero para ello no es obstáculo sino condición que reproduzca exclusivamente sus operaciones dentro de un entramado recursivo de sus propias operaciones. Sólo desde las operaciones del sistema se puede determinar lo que para éste es relevante y, sobre todo, lo que le es indiferente. De aquí que el sistema no esté condicionado a responder a todo estímulo que provenga del entorno, y que, cuando lo hace, pueda decirse que los cambios sistémicos resultantes, si bien son desencadenados por dicho estímulo, están determinados por la estructura del sistema —esto es, por la pauta relacional (selectiva) conforme a la cual este último concatena sus operaciones—. En otras palabras: los sistemas autorreferenciales no tienen otra forma de contacto causal con su entorno que la del autocontacto operativo y cognitivo.

Esta compleja y paradójica combinación de independencia y dependencia ambiental tiene dos importantes consecuencias. En primer lugar, obliga a distinguir entre «operación» y «causalidad», porque el hecho de que las operaciones del sistema sólo sean posibles en virtud de la continua autorreferencialidad de éste en modo alguno conlleva su aislamiento material y energético respecto del entorno. En segundo lugar, comporta que, en el plano cognitivo, cada sistema sigue sus propias distinciones. La elección de una u otra distinción, que marca el observar, nunca viene determinada por el entorno, sino que siempre es construcción del sistema. El entorno no contiene información alguna acerca de qué distinciones utilizar para observarlo. Y además, tanto si el entorno es muy estable como si es muy turbulento, siempre existe simultáneamente al sistema,

por consiguiente, de una manera tal que encierra siempre mayores posibilidades vivenciales de las que el sistema puede realizar. Por ello, si el sistema quiere subsistir (mantener su diferencia), ha de ser capaz de manejar de algún modo esta *complejidad*, o sea, ha de estar en condiciones de determinar (observacionalmente) los aspectos del ambiente que son relevantes para sus propias operaciones y, a través de éstas, para la constitución de sus propios elementos.

Así pues, hablar de sistemas autopoiéticos significa hacerlo de *sistemas operativamente cerrados*; esto es, de sistemas que no limitan la autorreferencia al plano estructural —un fenómeno del que se ha dado cuenta en la teoría de sistemas con el término «autoorganización»—, sino que la extienden al plano de sus operaciones elementales. Si esta condición se aplica, como Luhmann hace, a los sistemas de conciencia o sistemas psíquicos[5], el resultado es la tesis de que *entre diferentes sistemas de conciencia no puede haber contacto inmediato alguno*. Ninguna conciencia puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia. Puesta ante otras conciencias, a una conciencia sólo le caben dos posibilidades: la participación en la comunicación y la observación.

En el caso de la *comunicación* —que presupone, en todo caso, la capacidad observacional de las conciencias participantes—, la falta de contacto inmediato se manifiesta en forma de *doble contingencia*, y conduce, de manera forzosa, a la constitución de un *sistema social*. Por lo tanto, la formación y continua reproducción de los sistemas sociales (desde aquellos de carácter interactivo hasta la sociedad como sistema que incluye toda la comunicación posible) es consecuencia del cierre operativo de los sistemas de conciencia. El contacto recíproco entre éstos sólo es posible indirectamente, sometiéndose a las altamente selectivas condiciones de la expresión y comprensión de informaciones. Por ello, en contra de lo que el pensamiento humanista ha supuesto tradicionalmente, Luhmann sostiene que la constitución y reproducción de los sistemas sociales no es una prueba de la apertura de la conciencia, sino más bien de todo lo contrario: de su cierre operativo. *La socialidad de la conciencia no puede ser ya entendida como unidad sino que ha de serlo como diferencia*, y en cuanto tal diferencia, además, es condición eventual

5. Un punto importante de apoyo para ello lo tiene Luhmann en la fenomenología husserliana; en concreto, en la tesis central de ésta, según la cual la conciencia se vive a sí misma como referencia a los fenómenos, lo que significa que ella opera siempre con una unidad, indisoluble, de autoconocimiento *(noesis)* y comprensión fenoménica (*noema*). Luhmann sostiene que este «problema referencial» es susceptible ahora de abordarse en unos términos más adecuados que los de carácter transcendental propuestos por Husserl: justamente los que proporciona la teoría de los sistemas autopoiéticos, en cuyo marco dicho problema se convierte en el del procesamiento, operativa y cognitivamente cerrado, por parte de la conciencia de la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia.

para que la conciencia se pueda encontrar a sí misma (o sea, establecer su identidad).

Por lo que respecta a la *observación*, es preciso no perder de vista que, para Luhmann, se trata de un concepto aplicable no sólo al orden psíquico, sino también al social, al biológico e, incluso, al de las máquinas, pues en todos ellos es posible el distinguir, el focalizar discriminante. Lo que diferenciaría a aquellos sistemas que las humanidades han venido conociendo tradicionalmente como «actores» de otros observadores sería sólo que ellos pueden distinguir con ayuda de fines o preferencias (valores). De este modo, Luhmann propone una fusión de teorías observacionales y sistémicas que le permite, además, incluir las teorías del conocimiento tradicionales. Así, el concepto de sujeto (tanto si se entiende en términos transcendentales como si se entiende empíricamente) queda disuelto en esta especie de juego combinatorio, y con él, consecuentemente, todo aquello a lo que se aspiraba bajo la fórmula de la «autodeterminación racional». Lo que con ella se quería indicar queda ahora reducido a una simple autorreferencia paralela, que se ejecuta, todo lo más, como autoindicación o «reintroducción» (de la diferencia sistema de conciencia/entorno dentro de los sistemas de conciencia).

De esta manera, *el lugar tradicionalmente reservado al sujeto es ocupado por los sistemas autorreferenciales*, lo que obliga a la teoría a indicar siempre qué referencia sistémica es la mentada en cada caso y cuáles son las distinciones típicas para el sistema del que se ocupa. El resultado, evidentemente, no puede ser ya la experiencia de la plenitud, sino sólo la continua renovación del proceso distintivo que subyace al observar. En él, cuando uno pregunta por las distinciones utilizadas por el observador, es posible ver lo que éste no puede ver. La cuestión no es otra, entonces, que la referente a qué aparato teórico es capaz de sostener esta penetración en la ceguera observacional (aunque no de eliminarla) y de desplegar creativamente (que no resolver, en sentido estricto) las paradojas a ella asociadas.

La teorización requerida al efecto no puede apoyarse en la fórmula de la intersubjetividad, ya que, como hemos señalado, se trata de una fórmula paradójica, pues disuelve sus propios componentes: el «sujeto» y el «inter». Pero es que, además, Luhmann —a diferencia de Habermas— no aspira con su teoría a producir normas para la conducta a la vista de una especie de verdad o de fundamento racional a determinar «intersubjetivamente». Instalada como está en el plano de la observación de segundo orden (observación de observaciones), la teoría tiene que renunciar a imponer al observador observado sus propias distinciones. Si bien la realidad no existiría para un observador sin distinciones, la realidad misma no cono-

ce distinciones. *La diferencia,* en definitiva, *«es irreductible y paradójica»*[6].

2. *Diferenciación funcional, complejidad y contingencia*

El cambio desde la ontología hacia un funcionalismo altamente generalizado y apoyado en la teoría de la diferencia representa para Luhmann un desarrollo en el plano «semántico» en el que opera la teoría social que es correlativo a la transformación del orden social estratificado tradicional en otro funcionalmente diferenciado, y que sólo ahora es claramente observable en sus principales rasgos y consecuencias.

Si la sociedad moderna puede ser descrita como un sistema social funcionalmente diferenciado, entonces nos encontramos ante una sociedad caracterizada tanto por la desigualdad como por la simetría en las relaciones entre sus sistemas parciales. Como consecuencia de ello, estos sistemas rechazan asumir como premisas de sus recíprocas relaciones todas aquellas que vinieran formuladas a nivel de la sociedad global. De este modo, el punto de vista de la unidad —o sea, aquel conforme al cual se distingue una diferencia entre sistema y entorno— pasa a estar en la función que el sistema diferenciado desempeña para el sistema global. En otras palabras: mediante la diferenciación funcional se acentúa la diferencia entre los diversos problemas que sirven de referencia a los sistemas parciales de la sociedad; pero es que, además, desde el punto de vista de éstos, dicha diferencia aparece diversa, dependiendo de cuál sea la diferencia entre sistema funcional y ambiente interno de la sociedad a la que la primera es referida.

La coexistencia heterárquica de las semánticas directrices de los diversos sistemas funcionales significa, como señala Helmut Wilke[7], «un desencantamiento de la jerarquía como principio de orden». La sociedad se ha convertido en *una sociedad* «sin centro» y «sin cúspide» de sistemas simétricos o, lo que es lo mismo, en una constelación *policontextural* —en el sentido dado a este término por Gotthard Günther[8]—, en la que la diferenciación no contempla ya un horizonte dentro del cual alguna actividad parcial pueda pensarse como esencial, pues todas lo son. Como consecuencia de ello, su unidad como sistema no puede seguirse pensando que dependa de

6. E. M. Knodt, «Foreword», en N. Luhmann, *Social Systems,* Stanford, 1995, p. xxviii.

7. *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften,* München, 1989, pp. 44 s.

8. Cf. «Life as Poly-Contexturality», en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* II, Hamburg, 1979.

algún tipo de consenso moral acerca del bien, sobre cuya base se construirían, entonces, procesos de socialización consistentes en la internalización en los seres humanos de los correspondientes valores. La socialización es siempre *autosocialización*; no se produce como una transferencia de un modelo de sentido de un sistema a otro. Su procedimiento fundamental es la reproducción autopoiética de la conciencia que realiza y vive la socialización en sí misma. En este sentido, la socialización se asemeja a la evolución, ya que ambas presuponen la autopoiesis y la reproducción divergente en el plano estructural, y sólo ello permite explicar, entre otras cosas, la enorme diversidad individual existente entre los seres humanos.

Como consecuencia de esta disposición estructural, la sociedad moderna no puede ya entenderse que dependa fundamentalmente de la existencia de un alto grado de coincidencia entre una serie de pautas de valor comunes (institucionalizadas) y la estructura motivacional internalizada de las personalidades, como sostenía Parsons. Dicha «integración» no puede consistir en otra cosa más que en una reducción del grado de libertad de los sistemas parciales, que, articulados en torno a una serie de abstractos códigos binarios —legal/ilegal, pago/no pago, verdadero/falso, etc.—, operan con un alto grado de indiferencia hacia el código moral «bueno/malo», pero permiten la construcción y coordinación de conductas y expectativas con una elevada complejidad.

En su estadio moderno, por consiguiente, *la sociedad no se puede seguir concibiendo como una «comunidad perfecta»*, que proporciona a los seres humanos (entendidos como sus «partes») una autorrealización plena. La sociedad es, más bien, *una muy diferenciada y abstracta red comunicativa, que proporciona poco más que unas muy laxas condiciones de compatibilidad social*. En ella, entonces, y a diferencia de lo que ocurría en el universo monocontextural de la epistemología aristotélica, todo evento y toda estructura, al no pertenecer ya a la contextura universal de un ser objetivo, conllevan en sí mismos su razón de ser y el germen de la producción de nuevas diferencias. Por ello, como hemos señalado, la unidad no puede seguir entendiéndose como el principio de la teoría y se hace preciso poner en su lugar la *diferencia*. Y esto, precisamente, es lo que obliga a desarrollar formas descriptivas «referenciadas»; es decir, descripciones en las que se indique explícitamente desde qué sistema son hechas, para así poder saber cuál es la perspectiva desde la que son vistos el mundo y la sociedad. Además, tales formas de descripción tienen que ser capaces, gracias a esta referenciación sistémica, de disponer debidamente de su ámbito temático correspondiente. En último término, esto significa dos cosas: en primer lugar, que tanto el mundo como la sociedad sólo pueden ser observados y descritos desde dentro; y, en segundo lugar, que sólo si se trazan lími-

tes, si se crean «formas», pueden ser desarrollados dentro de la realidad (del mundo o de la sociedad) los ahora necesariamente más complejos modos de reflexión requeridos[9].

La diferenciación funcional, por tanto, deja libre al distinguir, ya que no sujeta a una forma social general. Bajo la dirección de un específico código binario, los sistemas funcionales se distinguen a sí mismos de su entorno social y extrasocial, lo que significa que se trata de sistemas capaces de referirse a sí mismos, de diferenciar estas referencias de las hechas a su entorno y de convertir esta diferencia en el orientador básico de todas sus operaciones, que de este modo adoptan el carácter de selecciones, y como tales han de ser tratadas en el sistema mismo. En resumidas cuentas: son *sistemas autorreferenciales*.

En línea con este último argumento, Luhmann entiende que la diferenciación funcional característica de la sociedad moderna permite efectuar reducciones de complejidad tendentes a producir una creciente complejidad del sentido. Y en relación con este tema, Luhmann se separa de la interpretación hecha por Parsons de la función reductora de complejidad que tienen los sistemas sociales en general, y ciertos dispositivos dentro de ellos, en particular, para el mundo del sentido. Mientras que Parsons focaliza la reducción de complejidad sólo en refrenar un excedente de posibilidades de otro modo abrumador, Luhmann realza que las reducciones sociales de complejidad también incrementan las posibilidades accesibles. Algunas cosas únicamente son posibles cuando otras se han hecho actualidad, por lo tanto, en la medida en que otras posibilidades han resultado excluidas. Los sistemas sociales no se limitan, pues, a afrontar la superabundancia de posibilidades vivenciales provistas de sentido: tan

9. En este punto, Luhmann sigue el planteamiento realizado por George Spencer Brown en sus *Laws of Form*. Según Spencer Brown, un «universo» sólo empieza a existir cuando se delimita un espacio. Pero este acto originario no es un puro separar, ni tampoco una mera determinación estática de espacios parciales, sino la relación dinámica entre estos ámbitos. Entonces, si la relación es lo fundamental, la «forma» de la que tenemos que partir es siempre el todo. La «forma», pues, no es para Spencer Brown algo aislado, sino el conjunto de los ámbitos o espacios parciales, cada uno de los cuales es para el otro concomitante entorno o contexto. El límite (la distinción) separa y vincula a la vez, y no pertenece, en sentido estricto, a ninguno de los ámbitos que permite distinguir, por lo que cada uno de éstos hace las veces de fundamento y de consecuencia del otro. De esta manera, tanto el principio de causalidad como el de identidad tradicionales quedan suspendidos, y la contradicción queda asumida desde el inicio por Spencer Brown, que así esboza un modelo lógico fundamentalmente distinto al tradicional, de cuño aristotélico, que se quiere libre de contradicciones. El ámbito en cada caso excluido (por la indicación) está a la vez, sorprendentemente, acoplado. En ello se cifra, en última instancia, el núcleo de las paradojas que recorren la obra de Luhmann; y, además, ello es lo que impide que un sistema (aunque autorreferencial, o incluso autopoiético) no pueda permanecer, «solipsísticamente», en su propia esfera, obligándole, cuando es suficientemente complejo para proceder a la «reflexión» identificadora, a tener que recurrir a la paradoja abierta que representa el «reintroducir» en su interior la diferencia entre él mismo y su entorno.

importante como ello es la manera en que ciertos dispositivos sociales permiten un acceso ordenado y simbólicamente pautado a otras posibilidades. Tal es el caso de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados*. El poder, por ejemplo, representa una modalidad de «contingencia esquematizada» que permite producir órdenes, instrucciones o directrices, las cuales no se limitan a ser una supresión de alternativas para los que están a él sometidos, sino que también sistematiza el acceso a complejas concatenaciones de acción, que sin él no serían posibles para la sociedad.

Esta disponibilidad social de modos funcionalmente equivalentes de tomar en consideración la complejidad ambiental introduce la *contingencia*, una fórmula de reducción de complejidad que para Luhmann representa el *«valor característico» de la sociedad moderna*[10]. Mientras en las sociedades premodernas existía una tendencia a negar en gran medida la contingencia de las selecciones de sentido, apoyándose para ello en prácticas y semánticas concebidas como necesarias y divinamente fundamentadas, en la sociedad moderna aparece una más nítida diferenciación entre lo normativo y lo cognitivo, lo que permite reducir drásticamente la intensidad normativa, propia del mundo social premoderno.

Esta realización más cognitiva de la contingencia, con su consiguiente mayor revisabilidad de las pautas sociales establecidas —que llega a instalarse incluso en el mundo normativo mismo con la positivización de un derecho ahora funcionalmente diferenciado—, está asociada a una *creciente relevancia del tiempo*; de un tiempo que, como nunca antes, viene marcado por la ruptura de la continuidad entre pasado y futuro, lo que permite referir el presente, ante todo, a un futuro cuya forma es ahora la de la probabilidad (o sea, la de la distinción probable/improbable) y que es vivido, primordialmente, a través del *riesgo* que acompaña a toda toma de decisiones.

¿Significa todo esto que estamos ante *una teoría sociológica posmoderna*, tal como afirman algunos críticos de Luhmann[11]? Éste, como vemos, sostiene que la diferenciación funcional de la sociedad

10. Véase N. Luhmann, «La contingencia como atributo de la sociedad moderna», en A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, pp. 173-197. La interpretación de la contingencia como una fórmula de reducción de complejidad se debe a que ella reduce la excesiva complejidad ambiental a la forma «esto o lo otro». Entonces, cualquier cambio de la situación aparece dentro de un horizonte de otras posibilidades (cualquier conducta, por ejemplo, podría ser omitida), por lo que los futuros acontecimientos son experimentados como algo que será de una manera, pero también podría haber sido de otra. Esta transformación reductiva del problema de la sobrecomplejidad tiene la ventaja de que proporciona una más fácil orientación a un sistema, pues éste puede acomodarse a la contingencia ambiental mediante la selección de sus formas de funcionamiento, para así hacer más probable lo deseado y más improbable lo no deseado.

11. Cf. D. Zolo, «Autopoiesis: un paradigma posmodeno»: *Zona Abierta* 70-71 (1995).

tiene un efecto heterárquico, que no sólo implica la renuncia a la dominación, al «señorío», sino también a la «autoridad» como medio de imponer descripciones universales (en cuanto racionales, por ejemplo). La forma típicamente moderna de diferenciación provoca un *relativismo radical*, que, como expresa el posmodernismo, sólo le permite a la sociedad representarse su propia unidad negativamente: como imposibilidad de un *métarécit*. Ahora bien, según Luhmann, esto de ningún modo comporta la validación del *anything goes* como final del discurso sobre la sociedad. Por el contrario, este relativismo puede y debe ser «el principio de una reflexión de la forma de las autobservaciones y autodescripciones de la sociedad, que tienen que ser presentadas y ejecutadas en la sociedad misma a través de un proceso que, a su vez, es de nuevo observado y descrito»[12]. Ciertamente, en todo ello ya no se trata de determinar objetos, sino de *distinguir distinciones*, pero, según demuestra la observación de los sistemas observadores, su resultado es la *autovinculación*, la desflexibilización estabilizadora de los sistemas. Por ello, en una sociedad que hace continuamente posible la observación de observaciones, han de emerger «valores característicos» relativamente estables; es decir, valores que no se modificarán en ulteriores observaciones, sino que éstas los confirmarán y condensarán como «identidades», aunque, eso sí, no «sustanciales» sino «funcionales»[13].

3. *Contenido y organización del volumen*

En la presente selección de textos hemos intentado dar cabida a todos estos contenidos, configurando para ello tres grandes partes. La primera, bajo el título de «Comunicación y sociedad», se abre con el artículo «Complejidad y sentido», muy esclarecedor del giro que Luhmann aspira a introducir en la teoría sociológica, así como de su capacidad para redefinir temáticas tradicionales en términos actuales y abiertos a un fecundo diálogo interdisciplinar. Los otros dos artículos de esta primera parte dan cuenta de los elementos esenciales de la teorización de los sistemas sociales como sistemas autopoiéticos de comunicación y de la concepción que, como consecuencia de ello, tiene Luhmann de la sociedad como sistema que consiste en comunicaciones y sólo en comunicaciones.

La segunda parte, titulada «Diferenciación social y sociedad moderna», es la más extensa, y se inicia con un amplio artículo relativo a la teoría diferenciación sistémica y a las principales formas de

12. N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, pp. 7 s.
13. Véase N. Luhmann, «Identität - was oder wie?», en *Soziologische Aufklärung 5*, Opladen, 1990.

diferenciación de la sociedad que han ido emergiendo en el proceso de la evolución socio-cultural, dando origen a los diversos tipos de sociedad. El segundo artículo da cuenta de uno de los lugares centrales y más originales, quizá, de la concepción luhmanniana de la sociedad: su teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. El resto de los artículos de esta segunda parte se centran ya, de forma más específica, en la modernidad. En «Lo moderno de la sociedad moderna» Luhmann reflexiona sobre la especificidad de la moderna sociedad funcionalmente diferenciada y sus consecuencias estructurales y culturales más relevantes. «La descripción del futuro», por su parte, en esta misma línea, se dedica más concretamente a las estructuras y semánticas temporales de la modernidad, y nos proporciona los elementos claves de la ya famosa teoría sociológica del riesgo de Luhmann. Finalmente, un artículo dedicado a los procesos de inclusión/exclusión social en el sistema de la moderna sociedad mundial y otro al papel de la ética en una sociedad que, como ésta, ya no puede integrarse moralmente, cierran esta parte central del volumen.

La tercera y última parte, que hemos denominado «La sociología y el hombre», comienza con un trabajo de crítica genealógica del concepto de sujeto, para seguir con otros dos que dan cuenta de las consecuencias y alternativas que de esta crítica se derivan para entender las relaciones entre individuo y sociedad. En el primero de ellos Luhmann teoriza la «persona» como aquella forma que sirve —de modo evolutivamente cambiante— al acoplamiento estructural entre sistemas psíquicos y sociales; en el segundo, la socialización y la educación son sometidos a una profunda revisión a la luz de la teoría de los sistemas autorreferenciales.

Obviamente, tanto la selección de textos efectuada como su ordenación en estas tres grandes partes son discutibles, pues no en vano se ha intentado abarcar panorámicamente los aspectos centrales de una obra muy compleja, no sólo en su contenido y arquitectura, sino también en lo material (pues está integrada, hasta hoy, nada menos que por unos cincuenta libros y trescientos artículos). No obstante, creemos que para quien no la conozca o sólo se haya aproximado ocasionalmente a ella, este volumen, sin ser exhaustivo (pues no lo pretende), y a pesar de sus inevitables sesgos y limitaciones, le proporcionará una visión de conjunto más que suficiente de la teoría social luhmanniana.

No queremos terminar estas páginas introductorias sin prevenir a quienes busquen soluciones de comprensión inmediata para grandes cuestiones como las abordadas en este libro. El propio Luhmann advierte a este tipo de lectores acerca de su obra: «Si uno se toma en serio la empresa de elaborar una teoría global de lo social y se esfuerza por lograr una precisión conceptual suficiente, la abstracción

y la complejidad de la arquitectura conceptual son inevitables»[14]. Por eso, y a pesar de que se ha intentado que los textos seleccionados no fueran de los más arduos entre los escritos por Luhmann, este libro exige una lectura paciente, a ser posible teniendo a mano un cuaderno para realizar anotaciones y recurriendo cuando sea preciso a algunos libros de consulta. Pero el esfuerzo reclamado podemos asegurar que no será baldío, pues, acercándose sin prejuicios al libro, al final de cada una de sus textos se obtendrá como recompensa un poso sociológico de valor indudable para explorar algunos de los ámbitos más ricos en significado dentro de la infinitud de la realidad social.

Por último, queremos manifestar nuestro agradecimiento al profesor Luhmann[15], sin cuya amable colaboración la empresa de editar este volumen no habría podido llevarse a buen puerto.

Julio de 1997.

14. N. Luhmann, «Instead of a Preface to the English Edition», en *Social Systems*, cit., p. xxxvii.

15. Cuya biografía intelectual puede consultarse en el monográfico *Niklas Luhmann. Una teoría científica de la sociedad*: *Anthropos*, 3/174 (1997).

I

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD

1

COMPLEJIDAD Y SENTIDO

I

Ha sido norma en el pasado insistir sobre la diferencia entre las ciencias y las humanidades, o *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*. Esto es, en parte, una reacción a los éxitos maravillosos de las «ciencias reales». Si las humanidades no pueden mostrar resultados similares, entonces se asume que esto es porque tienen una identidad diferente. La famosa fórmula de las «dos culturas» —similar a la de las «dos naciones» de los capitalistas y los trabajadores del siglo XIX— se ha convertido en un hábito del pensamiento, apoyado por un respeto similar al que se tiene hacia aquellas cosas que uno no comprende. También existe, por supuesto, un movimiento unificador de la ciencia, pero se trata de una reacción a la división previa del campo intelectual, y por el mero hecho de ser sólo una reacción, la unidad sigue siendo más débil que la división. Vivimos instalados en la diferencia, no en la unidad.

Los conceptos que sirven como título a mi ensayo parecen marcar esta diferencia. Indican el problema nuclear de los dos tipos de conocimiento y de sus diferentes maneras de investigar. En la actualidad, estos dos tipos de conocimiento se han percatado de problemas aparentemente insolubles, y ya no se identifican con una materia o dominio específico, sino más bien con un problema: la complejidad en el caso de las ciencias y el sentido en el caso de las humanidades. Exagerando un poco este punto, podríamos decir que las ciencias duras se identifican con la complejidad y las ciencias blandas con el sentido. El problema nuclear de las ciencias duras es la complejidad de la complejidad y el de las ciencias blandas es el sentido del sentido.

Pero ¿son estas cuestiones realmente diferentes?, ¿o esta distinción de cuestiones es, simplemente, una consecuencia de nuestro

hábito de separar las «dos culturas»? Por otra parte, parece haber un cambio en la forma en que estos dos grupos de conocimiento se identifican a sí mismos. No tienen ya su propio objeto o dominio. Esta clase de orientación atomista, del «último elemento», ha desaparecido en la ciencia, y si entre las humanidades persisten algunas aún en mantener su propio tipo de objetos, con ello sólo demuestran su propio retraso. Los campos más avanzados de estos dos grupos de conocimiento se identifican a sí mismos por la manera en que resuelven problemas irresolubles.

Las teorías de la toma decisiones y de la planificación, de la programación de ordenadores, de la investigación y de la metodología, así como la cibernética y el análisis de sistemas confluyen hacia la complejidad de la complejidad; por otra parte, la hermenéutica, la jurisprudencia, la teología, la pedagogía y disciplinas similares confluyen hacia el sentido del sentido. Sin embargo, si es verdadero el supuesto de que la identidad de un campo de investigación consiste en su manera particular de resolver problemas irresolubles, en sus formas especiales de suciedad y deshonestidad, y en su forma de hacer frente a su paradoja fundamental, entonces se hace mucho más importante preguntar si las paradojas de los dos tipos de conocimiento son realmente diferentes, por qué y en qué sentido.

Cuando se piensa sobre la complejidad, dos conceptos diferentes vienen a la mente. El primero se basa en la distinción entre elementos y relaciones. Si tenemos un sistema con un número creciente de elementos, cada vez se hace más difícil interrelacionar cada elemento con todos los otros. El número de relaciones posibles deviene demasiado grande con respecto a la capacidad de los elementos para establecer relaciones. Podemos encontrar fórmulas matemáticas que calculen el número de relaciones posibles, pero toda operación del sistema que establece una relación tiene que elegir una entre muchas *—la complejidad impone la selección—*. Un sistema complejo surge sólo por selección. Esta necesidad de selección *cualifica* los elementos, es decir, da cualidad a la pura cantidad. La cualidad, en este caso, no es otra cosa que la capacidad selectiva limitada; es la neguentropía comparada con la entropía —que significa que todas las relaciones lógicamente posibles tienen una oportunidad igual de realización.

Este concepto de complejidad se basa en el concepto de operación. Es la *complejidad de las operaciones*. El otro concepto se define como un problema de *observación*. Ahora, si un sistema tiene que seleccionar sus relaciones, es difícil predecir qué relaciones seleccionará; incluso si es conocida una selección particular, no es posible predecir qué selecciones serán realizadas. El conocimiento de un elemento no conduce al conocimiento de todo el sistema; la observación de otros elementos dará, sin embargo, información adicional

sobre el sistema. La complejidad del sistema, desde esta perspectiva, es una medida de la falta de información. Es una medida de la redundancia negativa y de la incertidumbre de las conclusiones que se pueden extraer de las observaciones actuales.

Por operación entiendo el proceso actual de reproducción del sistema. En sistemas dinámicos —que consisten de sus operaciones—, las operaciones y los elementos devienen indistinguibles. En los *sistemas autopoiéticos*, todo lo que es usado como una unidad por el sistema, incluyendo las operaciones elementales, es también producido como una unidad por el sistema.

Por observación, por otra parte, quiero significar el acto de distinguir para la creación de información. A menudo se hace una distinción entre la observación interna y la observación externa; pero esta distinción no es precisa, dado que el concepto de observación incluye la autoobservación. Por ejemplo, dentro del sistema comunicativo de este congreso podemos decir que esta ponencia no es fácil de entender; cuando un sistema social se autoobserva usa normalmente *expresiones indicativas (indexical expressions)*.

La relación entre operación y autoobservación es un problema central. En concreto, se tiene que decidir si la autoobservación (o la capacidad para realizar distinciones y procesar información) es un prerrequisito de los sistemas autopoiéticos; y caso de serlo, si toda operación particular de un sistema requiere la correspondiente observación para controlar su selectividad. Por otra parte, si esto es así, entonces surge la cuestión de si esta operación tiene que incluir una autoobservación de sí misma, lo que implica que la operación actúa como identificación de autoidentidad y autodiversidad (para usar la formulación de Alfred North Whitehead). No puedo profundizar en esta línea, por lo que voy a circunscribirme a un objetivo más limitado. Mi argumento es, simplemente, que ambas nociones de complejidad, basadas en la operación y en la observación, respectivamente, apuntan a una selectividad forzosa. La complejidad significa que toda operación es una selección, sea intencional o no, esté controlada o no, sea observada o no. Siendo elemento de un sistema, una operación no puede evitar el contacto con otras posibilidades. Sólo porque esto es así podemos observar una operación seleccionando un caso particular y excluyendo otros. Y sólo porque las operaciones pueden ser observadas es posible la autoobservación (sea o no necesaria como un requisito de la operación misma). La selectividad forzosa es la condición de posibilidad de la operación y de la observación. Más aún, la selectividad forzosa es el problema nuclear que define la complejidad como un problema, tanto para operaciones como para las observaciones. La última afirmación está en la base de mi aseveración de que el *sentido no es otra cosa que una forma de experimentar y de realizar la inevitable selectividad*, como veremos más adelante.

II

La mejor manera de aproximarse al sentido del sentido bien podría ser el método fenomenológico. Afirmar esto de ninguna manera equivale a tomar un punto de vista subjetivo o psicológico. Todo lo contrario, la fenomenología significa considerar al mundo tal como aparece, sin referencia a preguntas metafísicas u ontológicas. En la sociología norteamericana y en la inspiración «fenomenológica» no se hace habitualmente esta distinción. Pero es esencial.

El enfoque fenomenológico describe la realidad tal como aparece. Aparezca como aparezca puede ser interpretada como la exclusión de otras posibilidades. Podría no ser lo que parece que es, pero su selectividad no puede ser negada. Este enfoque epistemológico es similar al del estructuralismo: si algo aparece como estructura (o puede ser observado o reconstruido como estructura), es un argumento fuerte a favor de su condición de indicador de la realidad.

Ahora bien, si esto parece ser una vía prometedora hacia una realidad siempre desconocida, ¿cómo podemos describir el fenómeno del sentido? El sentido comporta siempre focalizar la atención sobre una posibilidad entre otras muchas; William James habló de «franjas», Edmund Husserl de «referencias» dentro de la infinitud. Existe siempre un núcleo que es dado y supuesto, que está rodeado de referencias a otras posibilidades que no pueden ser actualizadas a la vez. El sentido, por tanto, está actualmente rodeado por posibilidades. Su estructura es la de esta diferencia entre actualidad y potencialidad. El sentido, en definitiva, es la conexión entre lo actual y lo posible; no es lo uno o lo otro.

Pero esto es sólo una primera aproximación. Tenemos que considerar que el sentido presupone sistemas autopoiéticos dinámicos —sistemas psíquicos que usan la conciencia como el medio de sus operaciones o sistemas sociales que emplean como tal la comunicación—. En ambos casos los elementos básicos no son unidades estables (como células, átomos o individuos), sino eventos que desaparecen tan pronto como aparecen. Su reproducción constante requiere continuamente nuevos elementos. No pueden acumular elementos —acciones, por ejemplo—, porque la continua desaparición de los mismos es una condición necesaria de la continuidad del sistema. Así, la disolución y la desintegración se convierten en causas necesarias de su reproducción. Sin la continua pérdida de sus elementos, estos sistemas acumularían, después de un corto espacio de tiempo, demasiados elementos, lo que los incapacitaría para preservar su orden.

El sentido, por consiguiente, tiene que estar basado en la inestabilidad de los elementos. Afirmar esto es sólo otra forma de decir que el sentido es privativo de los sistemas dinámicos. La precondición básica para ello reaparece en lo que podríamos llamar la inesta-

bilidad de la actualidad. El centro de la experiencia dotada de sentido actual no puede quedarse donde está, tiene que moverse. La estructura del sentido, basada como está en la diferencia entre actualidad y potencialidad, está relacionada con este problema. La función de su estructura dual es organizar la atención de manera alternante entre la actualidad, que es cierta pero inestable, y la potencialidad, que es incierta pero estable. En efecto, tenemos que pagar por nuestro mundo, y lo hacemos con la inestabilidad o con la incertidumbre. Esto significa que no tenemos acceso a la certidumbre estable. Sin embargo, podemos mejorar esta situación relacionando los problemas inversos de la certidumbre inestable y de la incertidumbre estable. Esta relación puede mostrarse como sentido y evolucionar con la variación y selección cultural de sentidos exitosos. Esta evolución del sentido parece dar como resultado una complejidad creciente.

La complejidad ha sido caracterizada por medio de la selectividad forzosa. Lo que llamamos «complejidad organizada» o también complejidad estructurada parece evolucionar como un intento de dirigir, o al menos limitar, la selectividad de las operaciones, no siendo la estructura otra cosa que la selección de selecciones. El sentido es una articulación diferente de este problema. Podemos considerarlo un universal evolutivo, que da una forma nueva y más profunda al viejo problema de la complejidad. Ésta aparece como el mundo —el horizonte último (para usar otra vez la terminología de Husserl)— de otras posibilidades, que son accesibles desde cualquier vivencia actual. Sin embargo, como la actualidad se transforma a cada instante, exige nuevas operaciones para seleccionar el siguiente centro de atención. Siguiendo a Husserl, podríamos decir que el mundo se presenta con cada concreta añadidura. Pero permanece inaccesible. Subsiste como el horizonte operativo que se mueve conforme avanzan las operaciones. En esta acepción, el mundo del sentido representa la selectividad impuesta y se caracteriza por una determinabilidad indeterminada. Como no podemos trascender el sentido, debido a que no podemos abandonar el mundo del sentido de una forma provista de sentido, y dado que toda negación de sentido presupone sentido, no nos queda otra opción que aceptar y procesar continuamente una selectividad que es inevitable.

Mi conclusión, por tanto, puede ser expresada diciendo que *el sentido es una representación de la complejidad*. El sentido no es una imagen o un modelo usado por los sistemas psíquicos o sociales, sino, simplemente, *una nueva y poderosa forma de afrontar la complejidad bajo la condición inevitable de una selectividad forzosa*.

Ahora bien, si esto resuelve nuestro problema de las dos culturas, ¿cuál es su coste? ¿Qué clase de expectativas se verán frustradas? Si podemos reducir el problema de la complejidad y del sentido

a un problema fundamental común de selectividad forzosa, ¿cuáles son las consecuencias de este punto de vista para las denominadas ciencias blandas o humanidades?

Lo primero que ha de ser subrayado es que no existe una forma de deducir estructuras o variables esenciales a partir de este enfoque. No obstante, podríamos desarrollar diferentes teorías que son consistentes con el teorema de la selectividad forzosa. Incluso los teólogos podrían sentirse familiarizados con este enfoque, siempre que recordaran las enseñanzas del viejo problema de la necesidad de la contingencia, según el cual incluso Dios no podría evitar comprometerse en la creación del mundo.

Sin embargo, las conclusiones más importantes pueden sacarse si decidimos desacralizar la teoría y reformular lo que se ha llamado *creatio continua* como un asunto completamente mundano: a saber, como la construcción y la reproducción del orden a partir del orden y del desorden. Entonces, una distinción tiene que ser introducida entre la vida y el sentido como niveles bastante diferentes de construcción sistémica. El sentido opera en dos niveles diferentes, dependiendo de que utilice como medio la conciencia o la comunicación. Los sistemas vivos se basan en la vida, los sistemas psíquicos en la conciencia y los sistemas sociales en la comunicación. Los sistemas conscientes no son sistemas vivos, los sistemas sociales no son sistemas conscientes; sin embargo, cada uno de ellos presupone al otro como parte de su entorno. Cada uno de ellos puede ser un sistema dinámico e incluso autopoiético, capaz de combinar cierre y apertura; pero teniendo en cuenta que están basados en diferentes elementos no pueden ser parte de un sistema autopoiético englobante. En cualquier caso, incluso si podemos concebir la sociedad como un sistema social autopoiético, consistente de comunicaciones y reproductor de comunicaciones por medio de comunicaciones, no habrá un sistema viviente como el *kósmos* de Platón ni un sistema consciente como el *espíritu* de Hegel.

Malos presagios, pues, para las humanidades en el viejo sentido, así como también para lo que en Francia se denomina «ciencias del hombre». Tendremos que elegir referencias sistémicas que cortan transversalmente la unidad del ser humano. Podríamos continuar observando seres humanos como entidades conduciéndose dentro de un entorno, pero entonces deberíamos reconocer que ésta no es la perspectiva que nos permite entender cómo opera el sentido en un mundo complejo.

2

INTERSUBJETIVIDAD O COMUNICACIÓN: DOS DIFERENTES PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA

I

La mayor parte de las teorías no está en condiciones de corregir *a posteriori* las decisiones conceptuales de las que parten. Los lastres arrastrados como consecuencia de una disposición inicial pueden ser aminorados o retocados. Pueden provocar innovaciones significativas o, incluso, «revoluciones científicas», en el sentido de Thomas Kuhn. Pero también puede ocurrir que todo el esfuerzo realizado se considere innecesario, y se desestime como una mala inversión intelectual, si se logra reordenar el campo teórico en cuestión a partir de otras determinaciones iniciales.

El concepto de sujeto debería tomarse hoy tan en serio como antes, para así asegurar la memoria y marcar con nitidez las decisiones de una teoría. Un sujeto fundamenta todo lo que existe. Éste es, en cualquier caso, el sentido de la radicalización moderna del concepto[1], así como la determinación que impide aplicarlo a cualquier «portador» de atributos. En consecuencia, la «intersubjetividad» no puede considerarse en ningún caso un concepto, sino una fórmula de compromiso, que viene a expresarnos que el sujeto ya no puede

1. En mi opinión, Habermas ha infravalorado siempre las consecuencias de esta radicalización —sobre todo cuando supone que, después de todo, podría tener sentido plantearse si el sujeto se compromete o no con fundamentos universalizables—. Véase en particular la polémica entablada contra Heidegger —problemática por no apreciar debidamente las restricciones de cualquier filosofía que siga las huellas del sujeto— en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, pp. 163 ss. La dureza de la crítica estaría justificada si su autor pudiera saberse seguro de poseer una alternativa. *Pero la intersubjetividad no es una alternativa de la subjetividad.*

Aunque uno puede no sentirse muy inclinado a compartir la semántica de la filosofía última de Heidegger, la cuestión sigue siendo todavía cómo puede ser concebida en general la unidad sin el sujeto.

sostenerse o ser determinado. Uno recurre a ella cuando quiere y no quiere aferrarse al sujeto. Por consiguiente, dicha fórmula es una noción paradójica, pues indica lo que no indica. En última instancia sirve para introducir en una teoría que parte de la subjetividad de la conciencia algo que ésta no puede concebir. Cuando uno, como hacen Habermas y otros, recurre a la noción de intersubjetividad como indicadora de un nivel de validez, con ello lo que se hace es disolver sus componentes —«inter» y «sujeto»—. De este modo, en un mismo movimiento, se está anulando el concepto de sujeto y apelando a un fundamento teórico que de ningún modo se ofrece, sino sólo se insinúa. Este vacío conceptual tendría que ser todavía jalonado por *una teoría de la comunicación, por una teoría de sistemas* o conforme al modo hasta ahora acostumbrado.

Se ha reprochado a Husserl el no haber resuelto el problema de la intersubjetividad, a pesar de todos los esfuerzos que al respecto realizó en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*[2]. ¡Claro que no! Husserl era un pensador demasiado riguroso para no ver las dificultades en las que se había metido al adoptar la posición del subjetivismo transcendental. El «problema de la intersubjetividad» se plantea sólo en el contexto y terminología de la teoría sujeto; pero exhorta implícitamente a abrogar esta misma teoría. Este problema señala una necesidad de rectificación por parte de la teoría del sujeto, pero se trata de algo que no puede hacer sin desahuciarse a sí misma. El «inter» contradice al «sujeto»; o dicho con más exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad[3].

Para Husserl, el cambio de vía se produjo ya en las *Investigaciones lógicas*[4]. El punto sensible es la demostración de que la conciencia está orientada hacia el empleo de signos, por lo que no puede ser reducida a comunicación (ni siquiera a comunicación interna). La conciencia se hace presente para sí misma de modo inmediato con cada una de sus operaciones, con independencia de que le dé a esta

2. Esto vale, sobre todo, para Alfred Schütz. Véase «Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl»: *Philosophische Rundschau* 5 (1957), pp. 81-107. No es preciso adentrarse aquí en la abundante literatura nacida de esta crítica, la cual ha ido perdiendo progresivamente de vista el calado de la problemática. Véase R. Grathoff y B. Waldenfels (eds.), *Sozialität und Intersubjektivität*, München, 1983.

3. Así lo reconoce al menos Parsons en el teorema de la «doble contingencia» duplicada: «cada actor es *tanto* un agente de actuación *como* un objeto de orientación para sí mismo y para los demás» (T. Parsons, «Interacción: Interacción social», en *Enciclopedia de las Ciencias Sociales* VI, Madrid, 1975, pp. 166-175, cita en p. 172). En el marco de una perspectiva básica accionalista, este problema sólo podía encontrar una solución a partir de una teoría de los valores. Es bastante evidente que desde esta perspectiva, que era la de Parsons, no es posible reaccionar a la problemática planteada por Schütz. Véase al repecto R. Grathoff (ed.), *The Theory of Action: the Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Bloomington, Ind., 1978. No obstante, es preciso señalar que cuando se escribió esta correspondencia Parsons no había desarrollado aún su teorema de la «doble contingencia» duplicada.

4. Cf. *Investigaciones lógicas* I, Madrid, [2]1982, pp. 233 ss.

presencia una expresión en la conducta comunicativa o sólo la procese para sí misma en la soledad de la vida interior. De conformidad con la tradición, Husserl ve en ello la prueba del status *transcendental* de los hechos de conciencia y la justificación para que se conserve el término sujeto. Sin embargo, sobre la base de una teoría de los sistemas autorreferenciales se puede acceder actualmente igual de bien a la idea de un sistema separado, de carácter *empírico*, que cumpla el requisito básico de todo sistema autopoiético: el ser una unidad recursiva —esto es, ser él mismo capaz de reproducir los elementos de los que consiste por medio de los elementos de los que consiste[5].

Esta diferencia entre una interpretación transcendental y otra empírica (que parte de la teoría de sistemas) de un mismo estado de cosas tiene suma importancia. Mi supuesto es que ambos lenguajes teóricos son recíprocamente traducibles en una medida mayor de la que se ha visto hasta ahora. Ahora bien, la teoría de sistemas dispone de medios expresivos más modernos. Al igual que la filosofía de la conciencia, ella utiliza la noción de cierre de la reproducción autorreferencial del sistema. Pero, como consecuencia de ello, también se interesa ante todo por los problemas relativos al acoplamiento estructural entre sistema y entorno, por los nexos amplificativos entre cierre y apertura, así como por las relaciones entre la reproducción autopoiética del sistema (producción y conservación de la unidad) y la observación de estos y otros contenidos por medio de distinciones. Dado que hay una pluralidad de sistemas autopoiéticos (de la vida, de la conciencia y de la comunicación), cada uno de los cuales observa en virtud de distinciones —o sea, binariamente—, se suscita la observación de observaciones (observación de segundo orden)[6]. Esta observación de segundo orden no puede operar ya bajo premisas ontológicas, puesto que éstas presuponen que lo existente es lo que es —o sea, que es monovalente—. En consecuencia, dicha observación necesita una lógica multivalente para observar sistemas que pueden distinguir ellos mismos entre autorreferencia y heterorreferencia[7].

Si estos problemas pueden ser resueltos mediante una técnica lógica o, en cualquier caso, «desarrollados», y si las consiguientes

5. Con relación a este concepto de autopoiesis —que hasta el momento no ha conducido todavía en la literatura a una diferenciación adecuada entre sistemas vivos, de conciencia (psíquicos) y comunicativos (sociales)— cf. F. J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York, 1979; H. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, 1982; H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, 1990; entretanto se ha producido una abundante literatura secundaria.

6. Cf. H. Maturana, *Erkennen*, cit., por ejemplo, pp. 36 s.; cf. también F. Pardi, *L'osservabilità dell'agire sociale*, Milano, 1985, que es un intento de combinar, en relación con este tema, teorías de muy diversa procedencia.

7. En este punto es necesario referirse siempre a Gotthard Günther. Véase, sobre todo, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 vols., Hamburg, 1976-1980.

paradojas de la autorreferencia de la observación de segundo orden producen un bloqueo o pueden ser atribuidas a su objeto como rasgo característico y, en cualquier caso, ser en este sentido «reconocidas», son cuestiones en gran medida no aclaradas. Las posibilidades de proceder a este respecto empíricamente no deben infravalorarse. Mi idea es que las investigaciones empíricas en este campo irán ocupando poco a poco el espacio que tradicionalmente, y a falta de mejores posibilidades, ocupaba la «intersubjetividad».

II

Considerado desde el punto de vista de la técnica de construcción de la teoría, la noción de intersubjetividad tiene un desventaja fatal: apenas si puede indicar la *unidad* de aquello que es aludido con el concepto (y en relación con este punto más adelante presentaré una alternativa, valiéndome para ello del concepto de comunicación).

En el fondo, este problema es una expresión de las bien conocidas dificultades del pensamiento relacional[8]. Pero estas dificultades sólo se toman en consideración cuando se dispone de alternativas. Puesta frente a lo que vincula, la relación es casi inevitablemente pensada como algo ontológicamente inferior. El *ad aliud se habere* era para los escolásticos el indicio de una categoría de rango inferior. Si bien es cierto que —tal y como todas las mediciones de inteligencia tienen en cuenta— el pensar en relaciones es más difícil que el simple conocer cosas, esto por sí solo únicamente significa que el pensamiento relacional se mueve, ontológicamente, con multiplicado esfuerzo dentro de la inmensidad, tal como si de este modo tratara de compensar su renuncia a disponer de un asidero a la realidad. La ambición de la teoría amplifica esto más aún, en la medida en que relaciona relaciones, mide coeficientes de correlación y se pregunta bajo qué condiciones varían los valores de estos coeficientes. Ciertamente se trata de una poderosa técnica de disolución y recombinación de realidades. Pero ¿qué tipo de realidades son éstas?

A diferencia de la categoría de sistema, la de relación tiene la desventaja de no poder afirmar su objeto sin tener que dar por supuesto lo que es referido (en la teoría de sistemas en este lugar entra precisamente en escena el presupuesto imprescindible del entorno)[9]. La consecuencia de ello es la carencia de criterios relativos a si y

8. Cf. A. Angyal, «The Structure of Wholes»: *Philosophy of Science* 6 (1939), pp. 25-37. Véase también, del mismo autor, *Foundations for the Science of Personality*, New York, 1941.

9. Véase en particular H. von Foerster, «On Self-Organizing Systems and Their Environments», en M. C. Yovits y S. Cameron (eds.), *Self-Organizing Systems: Proceedings of an Interdisciplinary Conference*, Oxford, 1960, pp. 31-50.

cómo se modifican los *relata* cuando se modifican las relaciones, y viceversa. La teoría relacional tiene problemas con la identidad y la diferencia (mientras que la teoría de sistemas parte siempre de que la identidad es constituida mediante una diferencia con el entorno)[10]. Traducido a nuestro tema, esto significa que el *status* de la intersubjetividad sigue estando poco claro; y utilizando una expresión más directa, podríamos decir que mantiene una relación de dependencia con la vaguedad de los instrumentos conceptuales que deben concebirlo[11].

La solución quizá más convincente es la que remite, también aquí, a un apriorismo. Se podría decir que la relacionabilidad es una condición *a priori* para que puedan aparecer objetos en la realidad[12]. Aplicado a la intersubjetividad, esto significaría que bajo los presupuestos de la misma es posible poner a disposición del observador de sujetos un procedimiento de prueba. Entonces, en paralelo con el cartesiano autocerciorarse, él puede establecer que los otros sujetos son sujetos, dado que se insertan en la intersubjetividad. Ahora bien, ¿cómo puede observarse entonces la intersubjetividad, si no es como relación entre *objetos? Para el observador*, por tanto, los sujetos serían objetos, lo que le pondría ante una paradoja de su observación.

Cualquiera que sea aquello que el «inter» de las subjetividades pueda enunciar (una «relación», una intersección parcial, «fusión», como gustaba decirse hacia 1800, o, como decimos hoy —de forma más desagradable pero también menos patética—, «interpenetración»), en todo caso existen dos posibilidades: una positiva y otra negativa. La intersubjetividad puede traducirse en consenso o en disenso. A ninguna de las dos posibilidades puede negársele la «interidad». Los sujetos pueden concordar en el consenso y en el disenso; o dicho de otra manera: la concordancia es tan exigible para el consenso como para el disenso. Por eso tiene que presuponerse un mundo de objetos idénticos. Que se pudiera transformar la pista de hormigón de un aeropuerto en un huerto o el agua radiactiva en agua de colonia serían cuestiones en torno a las que surgiría

10. La transición de un modo de pensar al otro es ostensible en la propuesta genial —pero difícil de aquilatar— de George Spencer Brown, de considerar *distinction* e *indication* como *una* operación básica. Cf. *Laws of Form,* reimpresión, New York, 1979.

11. Dicho sea de paso: las relaciones pueden resolverse en una analítica, naturalmente. Se pueden definir, por ejemplo, como perspectivas desde las que es posible observar una pluralidad de objetos como unidad. Pero con ello tan sólo se desplaza el problema hacia la conocida pregunta por el correlato real de una observación tal; o, en otro caso, uno ha de suponer que al observador le divierte observar algo que en modo alguno existe.

12. Así, por ejemplo, G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité,* Paris, 1929, especialmente pp. 139 s. Yo preferiría no introducir *a priori* el mismo enunciado, sino revelarlo fenomenológicamente en el concepto de sentido. Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt a. M., 1984, pp. 92 ss. (hay versión en castellano: *Sistemas Sociales,* México, 1991).

tanto consenso como disenso. La intersubjetividad es, en definitiva, una estructura de la bifurcación entre consenso y disenso, y en su concepto no hay, ante todo, punto de apoyo alguno que permita considerar uno de los dos caminos como mejor que el otro[13]. Precisamente Habermas ofrece, sin quererlo, un ejemplo de esto: su propia práctica comunicativa se ocupa de la elaboración del disenso, y sólo así puede elucidar el nuevo paradigma del entendimiento en comparación con otras ofertas teóricas.

Con todo, y de una manera difícil de examinar a fondo, se ha impuesto la idea de que el consenso es mejor, incluso más intersubjetivo (?) que el disenso, de forma que en la conducta realizada en el contexto de la intersubjetividad se ha instalado una teleología encaminada hacia un consenso bien fundamentado. En virtud de ella, los casos mucho más típicos en los que uno busca razones a causa de la desavenencia y desearía afirmar el disenso son considerados como una realización no plena de la condición humana. Pero, desde el punto de vista teórico, esta opción está respaldada sólo por una distinción entre acción de tipo comunicativo y acción de tipo estratégico, con la que se impermeabiliza frente a cualquier cuestión adicional[14]. La acción comunicativa puede entenderse como tomar parte en una comunicación, en virtud de la cual se hace incomunicable la contradicción de los fundamentos razonables. Que puede haber tales fundamentos es innegable; pero de ello no puede colegirse que el sujeto, así autoselectivamente/heteroselectivamente vinculado, tenga que poner su propia identidad en la identidad colectiva. En contra de tal planteamiento hablarían ya de por sí las muy diferentes temática y relevancia de dicha incomunicabilidad de la contradicción —prescindiendo por completo del estado de conciencia de un sujeto que contempla interiormente la posibilidad de tener otra opinión, pero no puede comunicarla convincentemente para sí y para otros—. Cualquier sociólogo puede barruntar que la adopción de fundamentos razonables en una situación tal está correlacionada con la estratificación social.

13. Prescindimos por completo de que, según las teorías de la bifurcación hoy de moda, se tiene que suponer que han de ser factores principalmente casuales (¡y no buenos motivos!, por ejemplo) los que deciden.

14. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, especialmente vol. I, pp. 366 ss., y «Observaciones sobre al concepto de acción comunicativa», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, 1989, pp. 479-507.

Por lo demás, la caracterización de la acción estratégica como un «concepto que cuenta sólo con un mundo» (*ibid.*, p. 490) es tan inexacta (cf., por ejemplo, T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., 1960) como poco clara es la correspondiente plurimundaneidad (?) que se atribuye a la acción comunicativa. La distinción entre monólogo y diálogo, llevada más allá del plano metafórico, tendría que conducir también a Habermas a plantearse los problemas propios de la observación de segundo orden, los cuales, empero, no pueden ser reducidos, de forma simplista, a meros problemas consensuales.

Pese a todo, Habermas cree que a través de una intersubjetividad tan escogida es posible lograr una especie de vinculación «interna» a una identidad colectiva, a la que uno mismo no podría contradecir razonablemente si es que quiere tomar parte en el actuar comunicativo. Pero este «interior» no parece que pueda entenderse como algo puramente psíquico, si es que debe producirse mediante un ensamblaje de configuraciones de identidad subjetiva y colectiva (y no ser sólo simple disfrute o apropiación del mundo, en el sentido de la filosofía clásica de la conciencia). A la teoría de sistemas se le atribuye el lastre de no poder aportar ninguna contribución a este problema[15]. Esto es cierto, puesto que en teoría de sistemas sólo se puede concebir el «interior» a diferencia del «exterior», y aquí queda oscuro qué pueda ser el «exterior» de esta unidad de prestaciones constitutivas de carácter subjetivo y comunicativo. Mientras siga pendiente una respuesta nueva a esta cuestión, parece que es inevitable volver a entender este «interior» sólo «subjetivamente», sólo psicológicamente, lo que implica que a toda la intersubjetividad le es atribuido un *status* de relación externa. En ese caso, desde la perspectiva de la teoría del discurso intersubjetivo, se tiene la impresión de que la teoría de sistemas —como consecuencia de su estricto imperativo de tener que fundamentar todos los análisis sobre una referencia sistémica, en virtud de la cual otra cosa se convierte en entorno— pasa por alto algo importante. La teoría de sistemas, desde luego, podría reconstruir todo tipo de acuerdos, pero no podría dar cuenta del modo en virtud del cual de entre ellos deberían distinguirse algunos, por el simple hecho de que un sujeto opine que otros sujetos opinan que los argumentos son razonables.

De forma análoga, Karl-Otto Apel asocia el consenso discursivamente alcanzado con una ética fundamentada en términos pragmático-transcendentales[16]. Aquí podría convenirse que se trata de proponer una teoría ética discutible —esto es, una teoría reflexiva de la moral, que intenta reconstruir cómo se representan la moral quienes juzgan moralmente—. No obstante, los límites de las reflexiones inofensivas son rebasados en cuanto esta teoría califica moralmente sus propios resultados; es decir, cuando llega a la conclusión de que la observancia de reglas morales cuyo consentimiento se ha alcanzado discursivamente es mejor que su inobservancia. Ningún código binario puede ser aplicado a sí mismo sin desembo-

15. Así se dice en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit., pp. 445 ss.
16. Cf. K.-O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik: zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaften», en: *Transformationen der Philosophie* II, Frankfurt a. M., 1976, pp. 358-435. Para una elaboración ulterior: D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M., 1985.

car en paradojas, puesto que ningún sistema de proposiciones complejo y autorreferencial puede ser plenamente fundamentado *ab intra*. Así, pues, a lo más que puede llegarse por esta vía es a una ética que, por razones lógicas, tiene que abstenerse de realizar juicios sobre sí misma, cuando esto es algo que, por motivos morales, no puede querer[17].

La consecuencia de tales posiciones teóricas es una evaluación defectuosa y altamente problemática de la moral. La moral se presenta como algo orientado hacia el consenso[18]. El carácter esencialmente polémico y frecuentemente destructivo de sus intenciones y consecuencias es subestimado. La autoevaluación de los moralistas es asumida así sin el menor reparo. Considerada rigurosamente, una serie tal de juicios errados —que además son hoy especialmente difíciles de entender en el universo político— debería ser suficiente para proceder a una revisión de los fundamentos teóricos.

III

Para quien vea y tema estas quiebras de la moral, la fenomenología social ofrece una alternativa: la del concepto de *mundo de la vida*. Cualquiera que sea su contenido —es decir: sea lo que fuere aquello que este concepto pueda excluir—, siempre va más allá del sujeto individual que descansa sobre sí mismo. En esto tuvo un indudable efecto el que Alfred Schütz y Aron Gurwitsch rescataran el concepto de las ruinas de la fenomenología transcendental y lo adoptaran para su proyecto de desarrollar una nueva fenomenología social[19]. En cierto modo, este concepto representó una reacción frente a la formalización del concepto de mundo efectuada por la lógica y la filosofía modernas. A la vez, el componente «vida» señala un ir más allá de las ideas que se hallan en la pura conciencia. Así, por ejemplo, se consideró y presentó como un nuevo hallazgo el considerar

17. Y esto es así aunque uno siga a Apel y considere el círculo lógico mismo como un fundamento discursivo, dado que no puede disputarse su inevitabilidad sin incurrir en autocontradicción (así, por ejemplo, en «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp [ed.], *Utopieforschung. Studien zur neuzeitlichen Utopie* I, Stuttgart, 1982, pp. 325-355), aunque no se llegue a la cualificación moral de cualquier resultado consensual, sino sólo a una fundamentación de la fundamentabilidad de esta teoría. Por lo demás, sólo señalar que se trata, obviamente, de una conclusión audaz, apenas imponible moralmente a otros, considerar la indisputabilidad de la indisputabilidad como un fundamento.

18. Al menos en la forma atenuada, no se argumentaría moralmente de no presuponer que se ha de alcanzar un consenso de principio dentro del círculo de los afectados —lo que representa un prejuicio fácil de rebatir en el plano empírico.

19. En relación con la historia de esta transición desde la intersubjetividad al mundo de la vida, cf. R. Grathoff, «Das Problem der Intersubjektivität bei Aron Gurvitsch und Alfred Schütz», en R. Grathoff y B. Waldenfels (eds.), *op. cit.*, pp. 87-120.

que el sujeto está provisto de un cuerpo y que ha de manejarse con él en este mundo de la vida precisamente.

Sin duda se trata de un concepto elegante y bien palpable: concreto y robusto, próximo y lejano al mismo tiempo, rico de contenido empírico y no obstante provisto de propiedades de la más elevada esfera: *se ipsam et omnia continens*. Sin embargo, en él hay una peculiar ambivalencia, que hace poco precisas las proposiciones acerca del mundo de la vida. Como concepto, este concepto de mundo se aparta de otros conceptos del mundo (del de *possible worlds* de la lógica, por ejemplo), y más aún de cualquier noción de cosa. No obstante, el contenido al que se refiere no tolera exclusión alguna[20]. También la ciencia se produce en el mundo de la vida[21], puesto que todo lo que existe es en él revelable[22]. El mundo de la vida es «el» mundo. En caso de haber tenido que decir que la física galileana no era un fenómeno del mundo de la vida, Husserl se habría, simplemente, equivocado. Nos hallamos, por consiguiente, ante un concepto cuyo contenido designa todos aquellos conceptos que él mismo excluye. Es fácil ver que con esta estructura paradójica puede ser captado cualquier problema, incluso el de la intersubjetividad. Ahora bien, ¿qué utilidad tiene convertir un problema en una paradoja?

IV

Todo lo que tiene de desconsoladora la persecución de la unidad de lo intersubjetivo parece tenerlo de prometedor el partir de que lo social se realiza a sí mismo como unidad. Y si se ha de aceptar el cierre autorreferencial de la conciencia como el estilo propio de la condición de sujeto, esto es algo que sólo puede acontecer *fuera de la conciencia*. En análoga dirección iba ya una intuición abstracta de Max Adler, que, sin embargo, se quedó atascada en la formulación de un «apriorismo social»[23]. Mi propuesta consiste en reemplazar el

20. Esto puede haber sido el motivo que ha llevado a Hans Blumenberg a presentar la proposición, refinada pero difícilmente repetible, de entender el mundo de la vida como un mundo sin contingencia, o sea, sin posibilidades. Cf. «The Life-World and the Concept of Reality», en L. E. Embree (ed.), *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurvitsch*, Evanston, 1972, pp. 425-444.

21. Cf., simplemente, K. Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt a. M., 1984.

22. Esto quiere decir, ante todo, que el mundo de la vida sólo puede ser caracterizado mediante distinciones *internas*. A este respecto introduce Richard Grathoff la distinción entre medio y sociedad (véase *Milieu und Gesellschaft*, manuscrito, Bielefeld, 1985). Yo preferiría la distinción entre sistema y entorno.

23. Esta referencia es hoy en gran medida ignorada. Véase *Das Soziologische in Kants Erkenntnistheorie*, Wien, 1924; *Kant und der Marxismus*, Berlin, 1925; *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien, 1936; contrasta desfavorablemente *Die solidarische Gesellschaft*, Wien,

principio relacional del «inter» de las subjetividades por otro de carácter sistémico, ya que éste ofrece posibilidades analíticas mucho más ricas[24].

Si uno parte de que tanto los sistemas psíquicos como los sociales son sistemas autorreferencialmente cerrados, que sin embargo se presuponen recíprocamente como entornos, cualquier análisis ulterior tiene que indicar cuál es la referencia sistémica de la que parte. Todo aquello que sea susceptible de indicarse como «inter» es algo que se observa a través de límites sistémicos, por lo que para cada sistema es un «inter» distinto. Luego no existe un mundo objetivable con independencia de los sistemas, un mundo ontológico. Lo más que se puede conseguir es que un sistema observe cómo observa otro sistema. En consecuencia, la teoría de un mundo ontológico tiene que ser sustituida por una teoría de la observación de segundo orden, o, como diría Heinz von Foerster, por una *second order cybernetics*[25].

De este modo, nuestro problema de la unidad de aquello que constituye lo social se troca en la tarea de caracterizar con precisión a través de qué tipo de operación —ya que no se trata de la «conciencia»— es producida y reproducida esta unidad. La pregunta se puede contestar con el concepto de *comunicación,* siempre que se respete una condición: que no se entienda la comunicación como una «transmisión» de algo desde un sujeto a otro. Esta metáfora de la transmisión es inservible ya por el simple hecho de que aquel de quien se dice que en una comunicación transmite algo no se deshace realmente de ello, sino que lo conserva. De ahí que Gregory Bateson haya propuesto entender la comunicación como multiplicación de la redundancia, puesto que tras haberse verificado una comunicación se puede preguntar a más de una posición qué es lo que ha sido comunicado[26]. Al mismo tiempo, esto implica que el sistema puede estar predispuesto a captar un «ruido», ya que la adaptación a las novedades no tiene que conducir irremisiblemente a la pérdida del saber acumulado.

Esta revisión del concepto clásico de transmisión no es, sin embargo, suficientemente profunda, dado que no permite comprender

1964. No obstante, un examen más detenido permite ver que no se trata de mucho más que de una transposición de la pregunta por las condiciones de posibilidad del orden social en otra relativa a las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad (cf. 1925, pp. 148 s.), que es entonces contestada en la certeza de que tales condiciones son puestas por un *a priori* social. Husserl, por contra, dada su creencia en la imposibilidad de una aprioridad de lo social, habría buscado una solución dirigida hacia análisis históricos de la constitución intersubjetiva del mundo.

24. Para una presentación en extenso, véase N. Luhmann, *Soziale Systeme,* cit.

25. Véase H. von Foerster, *Observing Systems,* Seaside, Cal., 1981. Cf. también, en el contexto de una teoría de la reflexión, en la que el sujeto se observa a sí mismo como sujeto observador, G. Günther, «Logistischer Grundriß und Intro-Semantik», en *op. cit.* II, pp. 1-115.

26. Cf. *Pasos hacia una ecología de la mente,* Buenos Aires, 1985, pp. 436 s.

cómo adquiere unidad la comunicación. Una respuesta a esta cuestión puede alcanzarse si se parte de la distinción de tres funciones del lenguaje que se encuentra en Karl Bühler[27]. Lo único que con esta distinción no hay que hacer es lo que han hecho Austin y Searle, es decir, engrandecerla y anquilosarla como una distinción de tipos o de actos. Con ella hay que proceder justo en la dirección opuesta. Entonces, uno puede considerar «información», «participación» *(Mitteilung)* y «comprensión» como tres selecciones que han de ser sintetizadas para que se produzca una comunicación[28]. Cualquier contenido comunicativo tiene que ser algo que es de un modo distinto al que podría ser. Alguien tiene que tomar la decisión de hacerlo saber, si bien podría haberlo igualmente omitido. Y algún otro tiene que comprender estos sucesos —incluyendo la diferencia entre información y participación *(Mitteilung)*—, aunque también podría haberse ocupado de otras cosas muy distintas, haber pasado por alto las diferencias y selecciones o no haberlas captado. Todo

27. Cf. *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (1934), Stuttgart, ²1965, pp. 24 ss. (hay versión española: *La teoría del lenguaje*, Madrid, ²1986). Bühler habla de representación, expresión y apelación. A ello subyace, como soporte de la distinción, la observación de una acción informativa. En lo sucesivo, evitaremos cualquier interpretación accionalista, para poder concebir la comunicación misma como operación elemental. Por ello hablaremos de información, participación* y comprensión.

(*) *Nota de los traductores*: Empleamos este término no en el sentido de tomar o tener parte en una cosa, sino en el de hacer saber o dar cuenta de algo. Con él traducimos la palabra alemana *Mitteilung*. En diversas ediciones españolas de Luhmann esta palabra se ha traducido como «notificación» o como «acto de comunicar». Descartamos la primera opción por su excesiva formalidad, propia más bien de las comunicaciones oficiales y escritas, y la segunda para evitar confusiones con el concepto luhmanniano de comunicación, en el que la *Mitteilung* es sólo un componente. En todo caso, lo que esta palabra no quiere expresar en Luhmann es un acto de «transmisión» o «transferencia», pues para él «lo que tradicionalmente se consideraba como la esencia de la comunicación, o sea, la transmisión (*Übertragung*) de información (noticias, significado, etc.), es sólo un efecto secundario, que ella provoca en su ambiente psíquico y no puede controlar, por su imposibilidad de acceder a este ambiente» (N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1990, p. 27). Lo decisivo en este punto es entender que, se traduzca como «participación», «notificación» o «acto de comunicar», a lo que hace referencia el término *Mitteilung* es a una construcción comunicativa, a un componente propio de la comunicación, que ésta diferencia de la información en la medida, justamente, en que la toma como signo de o para ella, y que ninguno de ambos componentes debe ser concebido como una operación de la conciencia, como conocimiento de un sistema psíquico, que está en él de antemano y después es incorporado bajo tal condición a la comunicación.

28. También Habermas parte, por lo demás, de estas tres funciones o componentes identificados por Bühler, pero los adopta en los términos de la versión almidonada de una teoría del lenguaje. Esto le lleva a sostener la idea de que en las tres funciones se identifica una orientación de los hablantes hacia la formulación de pretensiones de validez, que pueden ser puestas a prueba en una discusión libre. Contra esto no cabe objetar nada en principio. Únicamente cabe señalar que de esta forma sólo se puede captar una parte muy pequeña de las posibilidades comunicativas, cuyo realce se apoya en el problemático concepto de entendimiento intersubjetivo. La consecuencia de estos estrechamientos es que luego será *casi imposible poder reintroducir en el nuevo paradigma del entendimiento una teoría suficientemente compleja de la sociedad.*

esto presupone, ciertamente, la actuación de la conciencia, así como también una realidad muy evolucionada. Pero no puede decirse que la conciencia es empleada en la comunicación como un sujeto que se determina a sí mismo, sino que lo es como capacidad operativa de un entorno que aporta contingencia al sistema de la comunicación y se deja determinar por ésta.

Así, pues, la comunicación, entendida como operación autopoiética, es la emergencia de una síntesis de tres selecciones. Por consiguiente, es una selección de selecciones. Sólo tiene lugar en la medida en que estas selecciones se refieren, de manera selectiva, las unas a las otras. Si esto sucede, entonces está en funcionamiento el sistema social; y si no sucede tal cosa, entonces no lo está. Y el que esto sólo pueda ocurrir en la forma recursiva del presuponer anteriores y posteriores comunicaciones significa que los sistemas sociales únicamente son posibles como sistemas autopoiéticos. En cuanto tales, operan con autonomía, y sólo pueden captar su ambiente mediante la comunicación «acerca de» él, o sea, solamente en forma de una elaboración de informaciones, lo que quiere decir que sólo pueden hacerlo bajo la premisa de la contingencia. La buscada «unidad» de lo social, que no era concebible como «inter» de lo subjetivo, *no es otra cosa que la autonomía y clausura de este modo de operación*[29].

Esta tesis de que la comunicación es la operación elemental de un sistema autopoiético no ha de interpretarse en clave ontológica, substancialista o atomista. Ella remite a un tipo específico de improbabilidad. Los elementos son *producidos* solamente *por mediación del sistema autopoiético* para el que son elementos; pero, no obstante, *para este sistema no son susceptibles de una descomposición ulterior,* sino que hacen las veces de operaciones básicas del mismo. A la vista de un estado tal de cosas, es necesario, pues, abandonar la premisa de que la existencia de algo que es hecho es contingente para aquel que lo hace y además podría no ser hecho o serlo de otra forma. Los sistemas autopoiéticos se producen a sí mismos. Sus elementos son ciertamente productos propios de sus elementos, pero precisamente por ello son también de tal manera indescomponibles. Sólo un observador puede ver lo complejos que son estos elementos en su realidad y cómo podrían disolverse, o sea, destruirse. La comunicación es para los sistemas sociales un elemento de este género. Si bien ella es producida por medio de los sistemas sociales, para éstos no es descomponible en operaciones

29. Véase la definición perfectamente concordante que da Varela *(op. cit.)* de vida (si bien referida, como es evidente, a otro tipo de operación). Del mismo modo, podría desarrollarse en estricto paralelo una teoría de la conciencia que enlazara con las filosofías de la conciencia al uso, en el caso de que éstas pudieran sobreponerse al *shock* que para ellas representaría el entender como empírico, en el marco de un observar y describir de segundo orden, aquello que toman por «transcendental».

de otro tipo, tales como ideas conscientes, impulsos nerviosos, transformaciones químicas, etc. —sin menoscabo de que un observador pueda constatar que para él, como observador, la comunicación consiste en último término de tales operaciones conscientes, neurofisiológicas, químicas, etc.[30].

Esta descripción no explica todavía cómo es posible la emergencia de elementos complejos, aunque simples para el sistema. Ésta es una cuestión que, en último término, nos remite a la teoría de la evolución. Cabe suponer que una producción tal de elementos indescomponibles sólo será posible si la renuncia a la descomposición puede ser compensada en el sistema. Los sistemas comunicativos no pueden entremezclarse con operaciones de la conciencia individual, con los impulsos nerviosos, etc., ni operar de vez en cuando a estos niveles; pero sí es posible comunicarse sobre la comunicación y, mediante la elección de temas, reducir a discreción las unidades de la comunicación, de manera que por medio de ésta puedan considerarse todas las necesidades analíticas. Así, pues, para encadenar comunicaciones y con ello poder reproducirse, un sistema comunicativo nunca se ve realmente en el trance de tener que tomar prestadas sus operaciones de la conciencia, del cerebro, de células o de macromoléculas. Mediante la producción de sus propios elementos el sistema se establece, de modo autopoiético, como una realidad operativamente cerrada.

Los sistemas sociales se forman (y esto es algo que sólo es posible por medio de la comunicación) siempre y cuando es entablada una comunicación en el medio del sentido (lo que sólo es posible en virtud de los sistemas sociales). La operación básica provoca, presuponiéndose a sí misma, la diferenciación externa. Por eso, de esta forma no puede originarse otra cosa que un sistema autorreferencial y autopoiético. Es evidente que con esto no se plantea ni queda respondida la pregunta relativa al inicio de la historia. Esto es, empero, una materia para teorías especializadas. En cualquier caso, la famosa gallina no debería dedicar muchas energías a buscar el huevo del que ha nacido, sino más bien poner uno y después cacarear.

Cuanto más claramente se distingue la comunicación como modo de la producción de unidad, tanto más necesario se hace proceder a separar en la teoría los sistemas de conciencia de los comunicativos. Es obvio que conciencia y comunicación dependen de diversas y profundas maneras la una de la otra, pero estas dependencias son

30. Con ello se clarifica el renombrado/desacreditado problema del «reduccionismo». Cualquier observador puede efectuar reducciones neurofisiológicas o de otro tipo, cuando quiere describir lo que observa. Pero una reducción tal sólo estaría ajustada a la realidad si observara que el sistema observado mismo no puede efectuar tal reducción, ya que depende de operaciones elementales emergentes, por lo que el observador, si es consecuente, sólo puede atribuirse a sí mismo la reducción.

sólo, si así pudiéramos decir, relaciones de carácter ecológico. La sucesión de ideas y la sucesión de comunicaciones no son procesos que tengan lugar en el mismo sistema. La conectividad está reglada de manera muy diferente en cada caso. Aquello a lo que se llama sujeto no puede ser nunca parte de un sistema social. ¿Y no ha sido precisamente esta exclusión el orgullo del sujeto, aunque esté descontento consigo mismo, se queje continuamente de la alienación y se someta a censura mediante la crítica de su propia razón?

Por eso, tampoco se comprende cómo puede ser reclamado y esperarse que la sociedad sea establecida a la medida del sujeto. Esta exigencia puede ser una moda, puede parecer evidente por un tiempo y circular en el proceso comunicativo como comunicación; pero entonces hay que tener mucho cuidado con las consecuencias de la misma, y si es preciso efectuar las correcciones pertinentes. En todo caso, lo que parece seguro es que una de tales consecuencias no será la reunión libre y armónica de los sujetos —en el sentido, por ejemplo, de la utopía socialista: que cada uno haga su trabajo en la confianza de que los otros también harán el suyo, sin que sea necesario que esto lo organicen los capitalistas y por ello detraigan un beneficio[31].

Si miramos desde aquí otra vez, retrospectivamente, hacia el tema de este artículo: «¿intersubjetividad o comunicación?», entonces quedará claro que no se puede elaborar una teoría de la comunicación partiendo del concepto de intersubjetividad. Con independencia de cómo uno se oponga a la asunción de las premisas de la teoría del sujeto, dicho concepto no será capaz de conducirnos más allá de una teoría de la *acción* comunicativa, que reintroduce al sujeto y entonces tan sólo podrá exhortarle a que se aperciba de las consecuencias que tiene el implicarse en la comunicación. Por el contrario, una teoría de la comunicación propiamente dicha, inspirada en la referencia sistémica a los sistemas sociales, hace prescindible el recurso a la intersubjetividad. Ella sustituye este concepto por la noción de emergencia de la comunicación como unidad que no precisa de fundamentaciones psíquicas o transcendentales, ya que se realiza como autopoiesis de sí misma.

V

El dispositivo teórico precedente se expone a un conocido problema: el de la restricción de la autorreferencia. Un sistema que fundamenta todas sus operaciones autorreferencialmente y admite todas

31. Cf., por ejemplo, T. Hodgskin, *Labour Defended Against the Claims of Capital, or the Unproductiveness of Capital Proved with Reference in the Present Combinations Amongst Journeymen* (1825), reimpresión de la edición de 1922, New York, 1969, especialmente pp. 51 s.

las operaciones autorreferenciales, admite también tautologías y paradojas. Dicho sistema hace de manera discrecional que sus operaciones sean al mismo tiempo posibles e imposibles. Según parece, estos problemas no bloquean la autopoiesis del sistema, pero irritan a un observador que intente hacer una descripción completa (o siquiera un pronóstico) del mismo. De manera análoga, irritan toda autoobservación del sistema que persiga los mismos objetivos.

La recomendación ya clásica (Russell y Whitehead, Tarski) dice que ante tales circunstancias es necesario distinguir niveles —por ejemplo: lenguaje objeto y metalenguaje, y si es preciso también metametalenguaje—. Pero esta recomendación encierra una autocontradicción, ya que el concepto de nivel implica una referencia a la existencia de otros niveles, por lo que no puede realizar aquello que pretende. La jerarquía de niveles se convierte en una "jerarquía enredada"; produce "bucles extraños", con los que la autorreferencia se reproduce a espaldas de las prohibiciones[32]. La consecuencia de ello es que la jerarquía de niveles sólo puede componerse arbitrariamente, sólo con menoscabo del saber, sólo como una interdicción de fines para evitar las paradojas. Pero con ello la observación contradice su propia intención de proceder de modo universalista. En definitiva, ella misma deviene paradójica, dado que se prohíbe aquello que se propone.

Éste es el problema que puede resolverse con ayuda de una *second order cybernetics;* y dejando aparte la constatación fáctica de que toda comunicación puede ser observada por otras comunicaciones, también aquí reside el sentido propiamente dicho de este proyecto teórico.

En relación con el problema fundamental de la constitución paradójica de los sistemas ilimitadamente autorreferenciales, un observador puede distinguir entre limitaciones *naturales* y *artificiales*[33]. Para el sistema que las emplea, las limitaciones naturales aparecen como necesarias, mientras que las artificiales lo hacen como contingentes. La distinción se refiere a las formas de autodesparadojización de los sistemas, por lo que siempre se utiliza de modo relativo (al sistema). Además, puede ser entendida como algo que evoluciona o como susceptible de aprendizaje. Un sistema puede desplazar la frontera entre natural y artificial, y entonces hacer que aparezca como contingente lo que antes eran necesidades, siempre que pueda formar nuevos *inviolate levels* (Hofstadter). Por consiguiente, observando a *otros* sistemas por medio de esta distinción y preguntando por

32. Cf. D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, Barcelona, 1987.

33. En síntesis, esta distinción también se encuentra en L. Löfgren, «Some Foundational Views on General Systems and the Hempel Paradox»: *International Journal of General Systems* 4 (1978), pp. 243-253, cita en p. 244.

las formas de desparadojización *para ellos* necesarias, un observador puede *desparadojizar su propia* observación. Con esta distinción se forma la idea de un sistema desbloqueado pese a ser autorreferencial. Además, aún puede identificar la función de la desparadojización y darse cuenta de lo que es necesario para el sistema a la luz de otras posibilidades, funcionalmente equivalentes. Puede ver que el sistema depende de las invisibilizaciones; y este conocimiento le descubre, precisamente, su propia invisibilización. Él puede ver que no se puede ver lo que no se puede ver. Y puede saber que el esclarecimiento no es posible en dirección a una autotransparencia sin límites, sino sólo merced a la generación de nuevos *inviolate levels*.

Este argumento presupone, desde luego, una distinción primaria entre observación y operación autopoiética, a cuyo efecto la observación misma es también una operación autopoiética. Cuando se supone que distintas operaciones se observan recíprocamente, esta distinción puede emplearse conforme a una orientación teórica de tipo dialógico o «mutualista»[34]. Sin embargo, ella excluye en un sentido muy fundamental que alguna vez pueda alcanzarse un entendimiento pleno, a modo de un consenso «intersubjetivo», o que en ello pueda cifrarse la razón de lo social. Por eso, esta teoría descarta la búsqueda de los fundamentos de la identidad individual («subjetiva») en una identidad colectiva. Para los sistemas psíquicos al igual que para los sociales, la identidad es aquello que uno puede observar y describir sin que las características que son observadas o descritas tengan que ser utilizadas para la identificación. Por eso, la identidad se sustrae a sí misma de la observación y la descripción, y precisamente en virtud de ello es condición de todas las posibles observaciones y descripciones. Si uno quiere averiguar lo que es la identidad, topará con la realidad de fondo de una constitución tautológico-paradójica, que priva de todo sentido al esfuerzo por alcanzar fundamentaciones sólidas. La identidad es lo que es, y es lo que no es. Uno solamente puede asirse a aquello que el sistema mismo, al proceder a desparadojizarse autopoiéticamente, emplea como representación (simulación) de su propia identidad.

Cuando se quieren aplicar estas consideraciones a la comunicación religiosa que se describe a sí misma como religión, ésta se muestra como la limitación y el despliegue «natural» de la autorreferencia propia de tal tipo de comunicación. La religión es, pues, la invisibilización de la paradoja que la constituye. Por consiguiente, invisibi-

34. Esto responde en particular a las intenciones de Gordon Pask. Cf., por ejemplo, «A Conversation Theoretic Approach to Social Systems», en F. R. Geyer y J. van der Zouwen (eds.), *Sociocybernetics* I, Leiden, 1978, pp. 15-26. Veáse también la introducción de R. Howe y H. von Foerster a F. J. Varela, «A Calculus for Self-Reference»: *International Journal of General Systems* 2 (1975), pp. 1-3.

lización significa también remitirse a la paradoja, indicarla e incluso alabarla, pero negándose, sin embargo, a sacar las oportunas consecuencias de ello; o *que uno, incluso cuando saca las consecuencias* y calla, lo hace en forma de un silencio elocuente, de una comunicación callada del silencio, que presenta a éste como la forma más elevada de vida religiosa. ¡Y es que no puede ser de otro modo!

No obstante, en las sociedades complejas no puede excluirse que esto sea a su vez observado y descrito. Entonces, al observador le parecerá artificial y reversible aquello que como religión es vivido a modo de limitación natural de la autorreferencia —por ejemplo: la asimetría en la relación entre Dios y hombre o entre silencio y verbo—. Esto puede ser experimentado como un esclarecimiento con efectos destructivos —en tanto que el esclarecedor invisibiliza sus propias paradojas y lo considera algo natural—. Cuando el estado de cosas resultante es contemplado en su conjunto no queda sino aceptar que todos los sistemas autopoiéticos producen en sus propias operaciones y observaciones un «punto ciego», y que no pueden ver lo que no pueden ver. De la religión tiene que esperarse, entonces, que dedique una especial atención a cómo este problema afecta a otros sistemas y a ella misma.

VI

Los rediseños de una teoría han de valorarse, ante todo, por las consecuencias que tienen y por la medida en que, gracias a la nueva ordenación, se pueden realizar mejores o peores interpretaciones que antes. Pero dichos tests presuponen un amplio desarrollo de la investigación y no pueden terminarse anticipativamente. Con todo, para terminar, creo conveniente bosquejar, al menos, una última reflexión referente a un programa de investigación. Para ello parto de la hipótesis de que, tanto en comparación con la ontología tradicional como con la teoría de la subjetividad de la conciencia, *la comunicación se ve revalorizada* si se la contempla como un nivel emergente *sui generis*, que constituye un mundo propio, *superiorem non recognoscens*. Luego no hay nada de peyorativo en reducir algo a comunicación. La alternativa sería el silencio, del que Wittgenstein ha hablado.

Como ejemplo puede servirnos el tema de la comunicación religiosa, lo sagrado. Una ontología tendría que considerar lo sagrado como algo existente y de naturaleza especial, cuya existencia puede afirmarse, acertada o desacertadamente, y negarse, acertada o desacertadamente. De igual manera, tiene que haber entonces algo que no sea sagrado. Sólo después de esto pueden serle adjudicados atributos a lo aludido —aunque sea *via negationis*—. Un análisis en

términos del sujeto habría de partir de lo que se halla en la conciencia cuando se tiene la vivencia de lo sagrado o se entiende tenerla. En ambos casos la descripción se corrige teniendo en cuenta su particular inadecuación.

En cambio, si se parte de la autopoiesis de un sistema comunicativo, tal como se lo representa un observador, resultan posibilidades analíticas completamente diferentes (si bien igualmente inadecuadas). Echando una ojeada retrospectiva a la larga historia de la comunicación sobre lo sagrado, la característica quizá más llamativa es lo *extraordinariamente fácil que resulta hablar acerca de ello*. La comunicación se produce libre de preocupaciones por la realidad —es cierto que se realiza a partir de motivos empíricamente explicables, pero sin someter las manifestaciones a control empírico alguno—. Precisamente por ello tiene que impedirse que se produzca un desbordamiento en la discrecionalidad. La comunicación, por tanto, tiene que ser *artificialmente restringida,* algo que es observable con la máxima nitidez en las pequeñas sociedades arcaicas. En ellas el saber sagrado es mantenido en secreto[35]; o bien, como en la religión del antiguo Egipto, se hace expresamente visible, y con ello queda fijado al lugar, a la presencia y a la forma[36]. De este modo, una relación muy pragmática, ajustada a las situaciones, con las cosas sacras ve cómo se le resta arbitrariedad mediante el control del acceso a éstas. A dicha relación se refieren las formulaciones temáticas —los grandes rituales, por ejemplo—. Lo sagrado se constituye como posibilitación e impedimento del *loose talk*. En este ampliar y limitar la comunicación se revela como un fenómeno social específico, que, sin embargo, mediante su producción tiene que reprimir y hacer inaccesible esta duplicidad de condiciones precisamente.

No se produce ningún cambio radical cuando una casta clerical asume el cuidado de esta relación. Justamente el hecho de que la comunicación sea socialmente facilitada *y* restringida es lo que hace posible la diferenciación externa de la religión antes que la de otros ámbitos funcionales. Así, el dominio político —y no digamos ya la economía o la ciencia— sólo puede diferenciarse frente a la religión bajo muy especiales circunstancias. Esto da a la historia evolutiva de la sociedad un pronunciado carácter religioso. Podemos casi conjeturar que sin un procedimiento tal, provisto con el doble trazo de la dilatación y la restricción, así como sin la libertad de movimiento a través de él alcanzada para la aventura semántica, la evolución so-

35. Véase, sobre todo, F. Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Oslo, 1975 (una investigación especialmente relevante para nuestro objetivo, dado que repara explícitamente en la comunicación, tanto desde el punto de vista de la teoría como del de la metodología para reunir información).

36. Cf. J. Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, 1984.

cio-cultural no habría sido posible, o cuando menos habría sido más lenta y mucho más dependiente del azar. La sociedad y la historia que conocemos son un resultado de la religión.

Por lo demás, estas mismas circunstancias pueden ponerse en claro con el ejemplo de los números. Éstos son también tan fácilmente manejables —pues pueden combinarse y descomponerse sin manipulación alguna de la realidad— que hay una tendencia casi irresistible a cargarlos de significados especiales, o sea, a enriquecerlos con un adicional sentido místico[37]. Se tardó mucho en comprender que bastaban limitaciones puramente matemáticas y aplicaciones prácticas de carácter técnico para disciplinar el trato con los números.

Sólo en el siglo XVII empieza la comunicación societal a liberarse paulatinamente de este mecanismo de ampliación/limitación y a poner a su lado dispositivos análogos, sobre todo la economía monetaria, naturalmente. Al mismo tiempo se hace reconocible que el misterio, lo secreto y lo oculto no son sino un modo de comunicación —aquel con el que la sabiduría se procura la veneración, pero que no mejora el conocimiento acerca de la naturaleza, como se dice en el informe sobre la fundación de la *Royal Society*[38]—. Con ello se le concede de manera indulgente a la religión, pero sólo a ella, hacer uso en lo sucesivo de este procedimiento oculto, difícil de comprender, sublime[39]. El cifrado y el indicio preñado de secreto es la forma para ella específica de comunicarse sobre la comunicación. Y justamente esto es lo que se considera ahora como religión, y en cuanto tal es separado, después de que las controversias dogmáticas y las sofisterías, los artículos y las guerras, hayan desacreditado todo lo dogmático.

Esto puede sonar como si considerásemos a quienes necesitan de tales creencias una especie de últimos pieles rojas, a quienes habría que enviar a la reserva, de manera que, una vez allí recluidos, pudiéramos contemplar con asombro el incomprensible penacho de plumas de sus creencias. Pero, tras la atenuación del optimismo progresista e iluminista, parece perfectamente posible preguntarse en relación con qué función y cómo puede ser convincentemente utilizado este singular procedimiento de descondicionamiento y mistificación de creaciones de sentido. Aquello que aparece como «sagrado» y goza de la veneración religiosa es sólo el resultado de este rodeo comunicativo. Por eso no da aclaración alguna sobre sí mis-

37. Cf., como testimonio relativamente tardío, el tratamiento extenso hecho en H. C. A. von Nettesheym, *De occulta philosophia libri tres* (1531), cit. según *Opera* I, Lyon, s.f., reimpresión Hildesheim, 1970, pp. 153 ss.

38. T. Sprat, *The History of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge*, London, 1767, reimpresión St. Louis/London, 1959, pp. 5 s.

39. *Ibid.*, por ejemplo, p. 100.

mo ni sobre su génesis y condena la locuacidad liberada al silencio. Interpretado críticamente, puede decirse que trata de liberar la capacidad de decir como incapacidad de decir, y así facilita la experiencia de una realidad paradójica que bloquea a quien intenta acercarse a ella. La religión sería, entonces, el cifrado semántico de aquellas paradojas con las que se ve confrontado un sistema autorreferencial cuando trata de impedir la discrecionalidad de la comunicación y, a la vez, pretende observarse y describirse a sí mismo[40].

Esta reducción de lo religioso a comunicación puede parecerle al sistema religioso mismo algo inaceptable —al igual que muchas otras conjeturas anteriores de este tipo, sobre todo las que tienen que ver con la reducción antropológica—. Como puede entender claramente un observador que utilice la cibernética de segundo orden, la religión se aferra a las formas de desparadojización que ella toma por naturales —aunque el observador las refiera como artificiales y contingentes a esta función de la desparadojización—. Al respecto no cabe consenso intersubjetivo alguno, sino, a lo sumo, un permanente oscilar entre operación y observación, entre creencia y duda.

Es evidente que, para toda comunicación, la comunicación no es únicamente comunicación, sino que posee un sentido excedente. No obstante, esto concedido, un observador puede describir la comunicación como un sistema que resuelve sus propios problemas —es decir, los problemas de la comunicación—. Para desarrollar una descripción así podría ser muy importante deshacerse de la noción de intersubjetividad, ya que ésta asigna a la comunicación, inevitablemente, un *status* inferior, una simple función transmisora. En cambio, si la comunicación es considerada como una operación *sui generis,* formadora de sistemas, es posible entender la religión y su teoría reflexiva (la teología) de un modo menos impropio; concretamente: como una forma de radical liberación y restricción del ámbito comunicativo en el que se instala y custodia aquello que, con gusto, podría ser denominado como el «sentido de la vida».

40. Cf. N. Luhmann, «Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference»: *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 5-20 (ahora publicado también en N. Luhmann, *Essays on Self-Reference,* New York, 1990, pp. 144-164).

3

EL CONCEPTO DE SOCIEDAD

I

Si uno observa disciplinas científicas como la biología, la psicología o la sociología desde la distancia de un observador imparcial, podría sacar la idea de que la biología tiene que ver con la vida, la psicología con el alma o la conciencia y la sociología con la sociedad. Pero si uno las observa más de cerca, se dará cuenta enseguida de que todas ellas tienen dificultades características con los conceptos que deben expresar la unidad de su objeto. El concepto de autopoiesis apunta a este problema precisamente. Este concepto, que ha sido introducido originalmente por Humberto Maturana para el caso de la vida[1], posiblemente pueda ser aplicado también a la conciencia y a la sociedad. Mas se trata de un concepto que apenas tiene relevancia en la actividad cotidiana de estas disciplinas, por lo que nos deja estancados en la pregunta de por qué existe este particular problema a la hora de expresar la unidad del objeto de las mismas con un concepto científico.

No tiene en principio por qué sorprendernos, por consiguiente, si también la sociología tiene dificultades para indicar la unidad de su objeto. ¿Deberíamos hablar de «lo social»? Este concepto tiene la desventaja de ser demasiado amable, demasiado amistoso, demasiado cálido. ¿Qué pasaría entonces con lo antisocial, con el delito, con la anomia de Durkheim? Podríamos probar con el concepto de sociedad, y de hecho tanto por parte de otras disciplinas como en el discurso público existe la costumbre de situar a la sociología entre las ciencias que se ocupan de la sociedad. Pero si uno busca un con-

1. Véase H. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig, 1982; y H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento*, Madrid, 1990.

cepto de sociedad, entonces sí que se encontrará con verdaderas dificultades. La palabra es en efecto usada, pero sería trabajar en vano intentar encontrar un concepto que, con la precisión requerida a efectos teóricos, designara el objeto mentado.

Este vacío conceptual puede deberse, originalmente, a razones históricas. Cuando la sociología empezó a organizarse como una disciplina académica a finales del siglo pasado, el concepto de sociedad ya estaba disponible, pero también estaba marcado por su propia historia, por lo que era problemático para los fines de la nueva disciplina, para algunos incluso inutilizable. Por una parte, el concepto hacía las veces de componente de una distinción: entre Estado y sociedad, o entre sociedad y comunidad, de manera que lo que había que indicar se desvanecía en la diferencia —¿o debería decir en el desdoble?—. Por otra parte, se había hecho un uso impropio de él como idea política, por lo que se había convertido en objeto de disputa ideológica. Si no se quería renunciar a él por completo, tal como hacía la «sociología formal», era necesario precisarlo contra toda su propia historia. Y esto no se ha logrado todavía realmente.

Pues bien, éstos eran los problemas que ocuparon a nuestros venerados clásicos. Pero tales problemas no son los nuestros. Si la sociología teme aún hoy a este obstáculo, se deberá a otras razones. En mi opinión, a este respecto se puede hablar de *obstacles épistémologiques,* entendiendo este concepto en el estricto sentido en que ha sido utilizado por Gaston Bachelard[2]. Hay ciertas ventajas proporcionadas por las expectativas tradicionalmente asociadas al concepto que no pueden hacerse a un lado y reemplazarse, o al menos no sin dificultad y sólo en el contexto de un paradigma completamente nuevo.

Tres son los principales obstáculos epistemológicos que yo identifico:

1) El primero se refiere a la hipótesis de que la sociedad consiste de seres humanos o de relaciones entre ellos. Yo llamo a esto el prejuicio humanista. ¿Cómo puede entenderse esto? ¿Es que la sociedad consiste acaso de brazos y piernas, ideas y enzimas? ¿Le corta el peluquero el pelo a la sociedad? ¿Necesita a veces la sociedad insulina? ¿Qué tipo de operación caracteriza a la sociedad, si a ella pertenece tanto la química celular como la alquimia de la represión de lo inconsciente? Aparentemente, el prejuicio humanista se apoya de forma deliberada sobre la imprecisión conceptual, por lo que uno ha de preguntarse: ¿por qué? Entonces, el teórico se convierte a sí mismo en paciente.

2) El segundo prejuicio que bloquea el desarrollo conceptual radica en el presupuesto de una pluralidad territorial de sociedades.

2. *La formación del espíritu científico*, Madrid, [2]1972, pp. 15 ss.

China es una, Brasil otra, Paraguay es una, y entonces Uruguay también es otra. Todos los esfuerzos para realizar una delimitación cuidadosa han resultado baldíos, independientemente de que hayan reparado en la organización estatal, la lengua, la cultura o la tradición. Es cierto que hay diferencias insalvables entre las condiciones de vida en estos territorios, pero ellas tienen que ser explicadas como tales diferencias dentro la sociedad, no pudiendo presuponerse como diferencias entre sociedades. ¿O es que queremos resolver los problemas centrales de la sociología por medio de la geografía?

3) El tercer prejuicio se refiere a la teoría del conocimiento, y resulta de la distinción entre sujeto y objeto. Hasta entrado este siglo, la teoría del conocimiento dominante concibe a sujeto y objeto como realidades separadas (como pensamiento y ser o como conocimiento y objeto), teniendo por posible la observación y descripción del mundo como operaciones *ab extra*. En efecto, el conocimiento es reconocido como tal sólo si es evitada cualquier relación circular con su objeto. Sólo los sujetos gozan del privilegio de la autorreferencia, pues los objetos son como son.

Pero la sociedad, como es evidente, es un objeto que se autodescribe. Las teorías de la sociedad son teorías sobre la sociedad hechas en la sociedad. Si esto está prohibido por la teoría del conocimiento, entonces no puede haber concepto de la sociedad alguno que sea adecuado a su objeto. En otras palabras: el concepto de sociedad tiene que ser construido autológicamente, tendría que autocontenerse. Fuera de la sociología esto es un acontecimiento muy común. El concepto de autología —por lo demás un concepto autológico él mismo— procede de la lingüística. Nombres como Wittgenstein, Heinz von Foerster, George Spencer Brown o Gotthard Günther testimonian lo habitual de esta reflexión. El giro lingüístico de la filosofía la hace inevitable. Y lo mismo ocurre con la aspiración de Quine a elaborar una epistemología naturalizada. Podemos preguntarnos, entonces, por qué la sociología debiera resistirse a algo cuya relevancia pone particularmente de manifiesto su propio objeto. ¡Quizá por eso, precisamente! Quizá conoce la sociedad demasiado bien —o también puede ser que demasiado críticamente— como para sentirse a gusto en ella. Si éste es el caso, entonces es preciso animar a la sociología, y decirle que la empresa no tiene por qué acabar en una afirmación, en el consenso o en el conformismo. Todo lo contrario: ¡el prototipo teológico del observador del sistema dentro del sistema es el diablo! O Perseo, que decapitó a Medusa de la forma fácil e indirecta que tan bellamente nos describe Italo Calvino en sus *Lezioni americane*[3].

3. I. Calvino, *Lezioni americane*, Milano, 1988, pp. 6 s.

En cualquier caso, intentar mantenerse a flote por medio de la investigación microempírica no es suficiente, al igual que tampoco lo es, como en Francfort, perseverar en una resuelta resignación, por miedo al contacto, o atacar a todo aquel que no comparta la creencia en la utopía de una racionalidad normativamente exigida. El problema tiene que ver más bien con la dificultad del diseño de la teoría. Pero los desarrollos en las materias interdisciplinares o transdisciplinares (como las *cognitive sciences*, la cibernética, la teoría de sistemas, la teoría de la evolución o la teoría de la información) nos dan estímulos más que suficientes para poder intentarlo.

II

Para esta empresa propongo partir del concepto de sistema. Ciertamente, éste no es suficientemente indicativo todavía, ya que se utiliza en muy variados sentidos. Una primera precisión, que nos conducirá de inmediato hacia territorios no frecuentados, consiste en que por sistema no entendemos un particular tipo de *objetos*, sino una particular *distinción*: a saber, la distinción entre sistema y entorno. Esto tiene que ser comprendido con toda exactitud. Para ello adopto el esquema conceptual con el que George Spencer Brown introduce sus *Laws of Form*. Un sistema es la forma de una distinción, por lo que tiene dos caras: el sistema (como el interior de la forma) y el entorno (como el exterior de la forma). Sólo las *dos* caras juntas constituyen la distinción, la forma, el concepto. Por tanto, el entorno es para esta forma tan importante, tan indispensable, como el sistema mismo. Como distinción, la forma es cerrada. «La distinción es continencia perfecta», dice Spencer Brown[4]. Esto significa que todo lo que puede ser observado y descrito con esta forma pertenece al sistema o al entorno. Ciertas peculiaridades saltan inmediatamente a la vista. ¿Pertenece la unidad del sistema al sistema o al ambiente? ¿Dónde se encuentra el límite de la forma? Lo que separa las dos caras de la forma, el límite entre sistema y ambiente, marca la unidad de la forma, y por ello no puede ser localizado en ninguna de sus caras. El límite existe sólo como orden de cruzar —tanto de adentro hacia afuera como de afuera hacia adentro.

Debemos dejar a un lado, por el momento, estas difíciles cuestiones, pues no pueden ser abordadas con una teoría que, por su grado de desarrollo, alcanza tan baja complejidad.

En lugar de ellas tenemos que abordar la cuestión de cómo la forma —o sea, la diferencia entre sistema y entorno— es producida.

4. *Laws of Form*, New York, 1979, p. 1.

La conceptualización del cálculo de la forma de Spencer Brown presupone el tiempo, trabaja con el tiempo, se explicita a sí misma con él, al igual que la lógica de Hegel.

A tal efecto he elegido deliberadamente el concepto de producción (o *poiesis,* a diferenciar de praxis). Y lo he hecho porque él presupone la distinción como forma y afirma que ha de ser realizada una obra, aunque el productor no pueda producir por sí mismo todas las causas necesarias para ello. Como es fácil de ver, esto se adecúa muy bien a la distinción entre sistema y entorno. El sistema dispone sobre causas internas y externas para la elaboración de su producto, y puede utilizar las internas de manera que resulten suficientes posibilidades para la combinación de causas externas e internas.

Sin embargo, la obra que es producida es el sistema mismo, o más exactamente: la forma del sistema, la diferencia entre sistema y entorno. Esto es, precisamente, lo que quiere indicar el concepto de *autopoiesis.* Este concepto está explícitamente formulado frente a un posible concepto de autopraxis. No indica actividades autosatisfactorias, como fumar, nadar, charlar, *raissoner.* El concepto de autopoiesis trae consigo, necesariamente, el dificultoso y frecuentemente malinterpretado concepto de *sistema operativamente cerrado.* Referido como está a la producción, es evidente que no puede significar aislamiento causal, ni autarquía, ni solipsismo cognitivo, como sus contradictores frecuentemente han supuesto. Este concepto es más bien una consecuencia forzosa del hecho trivial (conceptualmente tautológico) de que ningún sistema puede operar fuera de sus límites. Esto nos lleva a la conclusión —y con ello recorremos la primera etapa en la clarificación del concepto de sociedad— de que, con lo que estamos tratando aquí (o sea, si queremos usar el concepto-forma de sistema), es con un *sistema autopoiético operativamente cerrado.*

En este nivel de abstracción no se apercibe uno inmediatamente con claridad de lo que esto significa. Ahora nos encontramos más allá de aquellos *obstacles épistémologiques* que tan problemáticos nos habían parecido, dado que el cierre operativo excluye tanto a los seres humanos como a los países del sistema de la sociedad. En su lugar incluye operaciones de autoobservación y autodescripción. Pero los humanistas y geógrafos pueden estar tranquilos, ya que el entorno es un componente indispensable de la forma, pertenece a la forma del sistema. Si excluimos a los seres humanos, como sistemas vivos y conscientes, así como a los países, con sus peculiaridades geográficas y demográficas, no por ello se pierden para la teoría. Lo único que ocurre es que ahora no se encuentran allí donde hasta el momento, y con consecuencias fatales para el desarrollo de la teoría, se los había supuesto. Ellos no se encuentran en la sociedad, sino en su entorno.

III

La pieza más importante para montar el concepto de sociedad todavía está por fabricar. Dicha pieza es llamada a escena al preguntarse cuál es la operación que produce el sistema de la sociedad y, hemos de añadir, que lo produce a él a partir de sus productos, es decir, que lo reproduce.

Tiene que tratarse de un modo de operar precisamente identificable. Si, como es habitual, y para estar a resguardo, se mencionan varias operaciones —por ejemplo: pensamiento y acción, estructuración y procesualidad—, entonces la unidad buscada se desvanece en la palidez e insipidez del «y» (uno de los requisitos técnicos de la construcción de teorías debería ser la prohibición de las «íes griegas»). Debemos arriesgar algo en la determinación del modo operativo con el que la sociedad se produce y reproduce. De lo contrario, el concepto quedará desdibujado.

Mi propuesta consiste en tomar por base el concepto de comunicación, y de esta manera transponer la teoría sociológica del concepto de acción al de sistema. Esto permite presentar al sistema social como un sistema operativamente cerrado, consistente sólo de sus propias operaciones, reproductor de las comunicaciones a partir de las comunicaciones. Con el concepto de acción las referencias externas son prácticamente inevitables. Dado que tiene que ser atribuida, una acción exige la referencia a estados de cosas que no están socialmente constituidos: a un sujeto, a un individuo, para todos los propósitos prácticos incluso a un cuerpo viviente, o sea, a un lugar en el espacio. Sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopoiético; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente (esto es, por medio de comunicaciones).

Las decisiones teóricas para elaborar una concepción de la sociedad como sistema autopoiético y para la caracterización de la operación reproductora del sistema como comunicación tienen que ser tomadas a la vez, pues se condicionan recíprocamente. Esto significa también que el concepto de comunicación se convierte en factor decisivo de la determinación del concepto de sociedad. Así, pues, la sociedad se definirá dependiendo de cómo defina uno la comunicación —y definición es entendida aquí en un sentido estricto: como determinación de límites—. En otras palabras, la construcción de esta teoría tiene que ser realizada atendiendo a dos perspectivas: una dirigida hacia el concepto de sistema y otra hacia el de comunicación. Sólo así logrará la indispensable profundidad de campo.

El mismo concepto de comunicación se ve ya alterado al insertarse en esta constelación. No puede ser reducido a una acción comuni-

cativa y registrar la concurrencia de otros, bien como mero efecto de esta acción, bien como implicación normativa (en el sentido de Habermas). Ni tampoco puede entenderse como transmisión de información desde un lugar a otro. Tales concepciones presuponen de un modo u otro portadores del acontecer, que no pueden ser ellos mismos constituidos por la comunicación. La combinación de la teoría de sistemas con la de la comunicación, en cambio, exige un concepto de comunicación que nos permita afirmar que toda comunicación sólo puede ser producida por medio de comunicación —si bien, por supuesto, esto acontece en un entorno que lo permite y tolera.

Aquí puede utilizarse una distinción que se remonta a la antigüedad y que se ha hecho habitual desde Karl Bühler. Yo la reformulo como distinción entre información, participación (*Mitteilung*) y comprensión. Una comunicación tiene lugar sólo cuando estos tres aspectos pueden ser sintetizados. A diferencia de las simples percepciones de conducta, la comprensión ha de basarse sobre una distinción entre participación (*Mitteilung*) e información. Éste es el punto de partida, pues sin esta *primary distinction* no se verifica comunicación alguna. Si esta condición previa es satisfecha, y esto es algo inevitable si se utiliza el lenguaje, la comunicación ulterior puede ocuparse de sí misma. Entonces, y sólo entonces, es ella lo suficientemente rica y compleja como para poder hacerlo. Entonces puede ocuparse de la información o de los fundamentos por los que algo es dicho aquí y ahora; o de las dificultades para comprender el sentido de la comunicación; o, finalmente, del siguiente paso: de si el sentido ofertado será aceptado o rechazado. La distinción entre información, participación (*Mitteilung*) y comprensión es, por consiguiente, una distinción que produce distinciones, y que una vez hecha mantiene al sistema en funcionamiento. Como es fácil de ver, esto se corresponde con el concepto de Bateson de información como diferencia que crea una diferencia. Y la comunicación no es nada más que aquella operación que realiza una tal transformación de diferencias en diferencias.

Es muy importante tener en cuenta, en relación con lo dicho, que el evento comunicativo concreto se cierra como unidad discreta con la comprensión. Con ella no se responde todavía a la pregunta de si lo comprendido será puesto como premisa de la comunicación subsiguiente o no. Puede que sí, puede que no; las comunicaciones pueden ser tanto aceptadas como rechazadas. Cualquier otra concepción al respecto comportaría la absurda consecuencia de que la comunicación rechazada no sería comunicación. Por eso es también incorrecto atribuirle a la comunicación una tendencia inherente, cuasi teleológica, al consenso. Si éste fuera el caso, todo estaría terminado de antemano, y el mundo descansaría tan en silencio como antes. Pero la comunicación no se agota, pues con cada paso más

bien produce, en cierto modo a través de una autoprovocación, la bifurcación entre aceptación y rechazo. Todo evento comunicativo cierra y abre el sistema. Y sólo como consecuencia de esta bifurcación puede haber además historia, cuyo curso depende del camino que *en cada paso fue tomado: el del sí o el del no.*

IV

Si se acepta este concepto de comunicación, entonces se levantan de un golpe todos los *obstacles épistémologiques* que la tradicional teoría de la sociedad acostumbra a plantear; y en su lugar aparecen problemas que se adecúan mejor al desarrollo de una investigación científica teóricamente informada.

Sobre este fundamento se hace evidente que los concretos seres humanos forman parte no de la sociedad, sino de su entorno. Tampoco sería muy adecuado decir que la sociedad consiste de las «relaciones» entre seres humanos. El concepto de comunicación encierra una oferta mucho más precisa (pero que posiblemente reconstruye lo que el común de los sociólogos quiere decir cuando habla de «relaciones»). No basta, por ejemplo, con que un ser humano vea u oiga a otros seres humanos —a no ser que observe esta conducta con ayuda de la distinción entre participación (*Mitteilung*) e información—. Tampoco basta con hablar o escribir acerca de alguien para catalogar la relación con él como una relación social. Sólo la comunicación misma es una operación social.

También podemos prescindir de los límites territoriales, y con ellos de la hipótesis de una pluralidad de sociedades regionales. El significado del espacio y de los límites espaciales es algo que resulta de su utilización comunicativa, pero la comunicación misma no tiene localización espacial alguna. Debido a su substrato material puede depender de relaciones espaciales. Pero, mientras que para las sociedades animales las relaciones espaciales son uno de los más importantes, si no el único medio de expresión del orden social, la evolución de la sociedad socio-cultural quita en tal medida significado a dichas relaciones —como consecuencia del lenguaje, la escritura y la telecomunicación—, que se hace necesario partir de que es la comunicación la que determina el significado restante del espacio, y no al revés —es decir, que sea el espacio el que libere y restrinja la posibilidad de la comunicación.

Finalmente, acerca del concepto de comunicación es preciso dejar bien claro que la sociedad es un sistema que se observa y describe a sí mismo. Ya la comunicación más elemental es posible sólo como un entrelazamiento recursivo de comunicación previa y posterior. Un entrelazamiento tal puede ser autotemático, puede informar sobre la

propia comunicación, poner en duda las informaciones, rehusar la aceptación, dar normas sobre la conducta admisible o inadmisible, etc., —todo ello a condición de que ocurra, a su vez, en la forma operativa de comunicación—. De este modo se ponen en claro dos cosas: por un lado, que la sociedad es un sistema autoobservador y autodescriptivo; por otro, que ella puede utilizar su propia manera de operar, pero también que ha de utilizarla para llevar a cabo tales operaciones autorreferenciales. Y esto vale igualmente para la ciencia y, como es natural, para la sociología. Toda comunicación sobre la sociedad está ligada a condicionamientos societales. No hay un observador externo poseedor de una competencia siquiera parcial. Todo ello no es obstáculo, por supuesto, para que cada conciencia individual pueda formarse ideas acerca de lo que es la sociedad; tampoco lo es para que cada sistema inmunizador pueda autoobservarse en relación con las enfermedades que se producen como consecuencia de la vida social de los seres humanos, etc.

Ahora, como resultado intermedio, ya podemos determinar el concepto de sociedad. La sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoiéticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas. La emergencia de un sistema tal incluye comunicaciones —ya que éstas sólo son susceptibles de continuarse internamente— y excluye todo lo demás. La reproducción de un sistema así exige, pues, la capacidad de discriminar entre sistema y entorno. Las comunicaciones pueden reconocer comunicaciones y distinguirlas de otros estados de cosas que pertenecen al entorno, en el sentido de que es posible comunicarse acerca de ellos pero no con ellos.

Esto nos sitúa ante la siguiente cuestión: ¿qué es lo que cambia cuando usamos este concepto? ¿Qué se hace visible o invisible si observamos con ayuda de la forma así dada? O, incluso, si se me permite emplear una formulación utilizada por Italo Calvino en sus *Lezioni americane*, ¿nos ofrece este concepto acceso «a la totalidad de lo decible y de lo no decible»[5]?

Para empezar, perdemos la posibilidad de hacer afirmaciones acerca del «hombre» (en singular). Esto parece que disgusta a muchos. Pero siendo el caso que «el hombre» está con nosotros sólo desde el siglo XVIII, es posible decir, con buen fundamento: *forget it!* Él representa una fórmula producida en una época de transición, en la que no era posible todavía describir adecuadamente la sociedad moderna, y en lugar de ello había que refugiarse en ilusiones acerca del futuro, con el fin de preservar la esperanza en una unidad sus-

5. I Calvino, *op. cit.*, p. 72. Cf. también N. Luhmann y P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M., 1989.

ceptible de mejora por medio de la asociación semántica de «la sociedad», «el futuro» y «el hombre». Esta proyección de un imaginario ser humano (o aún peor: de una imagen del ser humano) tenía que renunciar por ello a determinar a éste a partir de su diferencia con respecto a minerales, plantas y animales[6]. Por eso se presenta como un concepto sin contraconcepto, y esto quiere decir que lo hace con la elevada probabilidad de soportar una carga moral a través de la distinción entre hombres buenos y hombres malos.

Si esto puede ser sacrificado —con mucho o con poco dolor de corazón, según la fuerza de la necesidad que se tenga de ser bueno—, entonces cabe plantearse qué es lo que ganamos proponiendo a cambio un concepto diferencialista —esto es, una forma del concepto de sociedad—, que nos obliga a distribuir todo entre sistema y entorno y a evitar afirmaciones relativas a la unidad de la diferencia.

Esta cuestión será discutida con referencia a tres ejemplos: el lenguaje, la relación entre individuo y sociedad y la racionalidad.

V

Por lo que al lenguaje se refiere, un concepto sistémico de sociedad sugiere abandonar la concepción según la cual el lenguaje es un sistema. Por mucho que, siguiendo a Saussure, los lingüistas sostengan esta concepción, ya que les parece que ella asegura la independencia académica de su disciplina, es difícil sostener que tanto la sociedad como el lenguaje son sistemas. El grado de coincidencia sería demasiado elevado como para evitar que ambos conceptos se solapen, a pesar de que es obvio que existe también la comunicación no lingüística. La relación entre estos dos sistemas quedaría poco clara. Es natural que los lingüistas encuentren satisfactoria la idea de no ser sociólogos, pero la diferenciación de las disciplinas no es una respuesta suficiente a las cuestiones sustanciales.

Que el concepto de sistema ya no deba seguir aplicándose al lenguaje no quiere decir, por supuesto, que el fenómeno lingüístico carezca de significado. Más bien todo lo contrario. El lugar así liberado en la teoría puede llenarse de otro modo, concretamente: con ayuda del concepto de acoplamiento estructural. Este concepto ha sido introducido por Humberto Maturana[7], y tiene la misión de

6. El ***human kind*** del siglo XVII tenía todavía enteramente este significado, mientras ***humankind***, de acuerdo con las directivas de los/las editores/as americanos/as, sirve hoy todavía para evitar la expresión «sexista» *mankind*.

7. H. Maturana, *op. cit.*, pp. 143 ss. y 243 s.; H. Maturana y F. J. Varela, *op. cit.*, pp. 64 ss. y 81 ss.

indicar cómo es posible que sistemas autopoiéticos, operativamente cerrados, puedan mantenerse dentro de un entorno que por una parte es precondición de la autopoiesis del sistema, pero que por otra no interviene en esta autopoiesis. El problema resuelto por este concepto consiste en que el sistema sólo puede determinarse por medio de sus estructuras, es decir, sólo mediante estructuras que pueda construir y modificar con sus propias operaciones; pero, al mismo tiempo, no puede negarse que esta especie de autonomía operativa presupone una cooperación, una acomodación al entorno. La vida no puede existir en cualquier contexto físico o químico, aunque el mundo no puede determinar en qué lugar y momento salta la liebre. Así, pues, de acuerdo con Maturana, los acoplamientos estructurales mantienen una relación ortogonal con la autopoiesis del sistema. No son el soporte de operaciones que tengan la capacidad de reproducir al sistema mismo —en nuestro caso, por tanto, no son comunicaciones—. Pero suscitan irritaciones en el sistema, perturbándolo de una manera que puede ser llevada por él a una forma interna con la que es capaz de trabajar. En este punto podemos sacar a colación el par de conceptos piagetianos asimilación/acomodación, o también el modo en que la psicología funcionalista había hablado de expectativas generalizadas y de decepción de las expectativas.

Aplicando este concepto al caso de la comunicación, podemos decir que, sobre la base de sus chocantes propiedades, el lenguaje sirve al acoplamiento estructural entre comunicación y conciencia. El lenguaje mantiene separados a comunicación y conciencia, y por lo tanto también a sociedad e individuo. Una idea nunca puede *ser* comunicación, pero tampoco puede ser nunca la comunicación una idea. En el entramado recursivo de sus propias operaciones, la comunicación tiene siempre unos eventos precedentes y subsiguientes que son distintos a los que tienen lugar en el ámbito atencional de una conciencia individual. En el plano operativo no hay solapamiento alguno, pues se trata de dos sistemas operativamente cerrados, y en cuanto tales diversos. Lo decisivo es que, *a pesar de ello*, el lenguaje consigue acoplarlos, y lo hace, precisamente, en sus *diversos* modos operativos. El lenguaje realiza esto gracias a su artificial llamatividad dentro del medio acústico de los ruidos y después en el medio óptico de los signos escritos. Él puede fascinar y centrar a la conciencia, y a la vez reproducir la comunicación. Su función, por consiguiente, reside no en proporcionar referencias al mundo exterior, sino en el acoplamiento estructural exclusivamente.

Pero esto es sólo una de las caras de las prestaciones del lenguaje. Como cualquier otro acoplamiento estructural, junto a este efecto incluyente el lenguaje tiene también otro excluyente. El lenguaje aumenta la irritabilidad de la conciencia por medio de la comunica-

ción y la de la sociedad por medio de la conciencia, la cual transforma los estados internos en lenguaje y en comprensión (o en falta de comprensión). Esto significa, al mismo tiempo, que *otras* fuentes de irritación son *excluidas* del sistema de la sociedad. Así, pues, el lenguaje aísla a la sociedad de casi todos los acontecimientos ambientales de tipo físico, químico o que adoptan la forma de vida, con la única excepción de la irritación a través de los impulsos de conciencia. Al igual que el cerebro está casi completamente aislado de todo lo que ocurre en su ambiente gracias a la extremadamente reducida capacidad de resonancia de la vista y el oído, así también está el sistema de la sociedad aislado de todo lo que ocurre en el mundo —manteniendo sólo la estrecha abertura de los estímulos canalizados a través de la conciencia—. Y, como en el caso del cerebro, también en el de la sociedad este casi completo aislamiento constituye la condición de la clausura operativa y de la posibilidad consiguiente a ella de construir una elevada complejidad interna.

VI

Estas reflexiones nos han llevado ya a las inmediaciones de lo que generalmente se conoce como las relaciones entre individuo y sociedad. Antes de nada, debemos recordar el correspondiente *obstacle épistémologique:* la sociología ya no puede seguir entendiendo realmente al individuo como parte de la sociedad, pero tampoco puede desprenderse de esta representación. Mientras exista como disciplina académica, la sociología luchará con este problema. Frente a ello, el concepto de sociedad presentado aquí parte de una separación completa entre sociedad e individuo. Y mi tesis es que sólo sobre esta base es posible un programa teórico que se tome al individuo en serio.

Dicho con toda dureza: queda excluido que el individuo pueda «formar parte» de la sociedad. No hay comunicación entre individuo y sociedad, ya que la comunicación es siempre sólo una operación interna del sistema de la sociedad. La sociedad no puede salir de sí misma con sus operaciones y tomar al individuo; con sus propias operaciones sólo puede reproducir sus propias operaciones. Que la sociedad no puede operar fuera de sus propios límites es algo que debería ser fácil de comprender, pero ¿por qué no se acepta? Lo mismo vale también a la inversa, es decir, para la vida y la conciencia del individuo. También aquí permanecen las operaciones reproductoras del sistema dentro de los límites de éste. Ninguna idea puede salirse de la conciencia que reproduce. ¿Y no habría que decir que para nuestra fortuna? Pues ¿qué es lo que me ocurriría y cómo podría desarrollar mi individualidad si *otros* pudieran mover *mis* ideas

con las *suyas*? ¿Y puede uno imaginarse la sociedad como una hipnosis de todos por todos?

Naturalmente, continúa siendo posible que un individuo se represente la sociedad. Y más aún lo sigue siendo el que la comunicación utilice a personas como destinatarios y como temas. Pero entonces debería hablarse de personas en su antiguo y estricto sentido, y no de individuos (seres humanos, conciencia, sujetos, etc.). Nombres y pronombres utilizados en la comunicación no tienen la más mínima analogía con aquello que indican. Nadie es «yo». Y lo es tan poco como la palabra manzana es una manzana.

Tomada en sentido estricto, la individualidad significa entender a los individuos como producto de su propia actividad, como máquinas autorreferenciales históricas, que con cada operación propia determinan la situación de partida de operaciones ulteriores, y que esto *sólo* lo pueden hacer por medio de sus *propias* operaciones.

De lo dicho se sigue que no hay integración normativa del individuo en la sociedad. Dicho de otra manera: no hay normas de las que uno no pueda desviarse si le place. Y tampoco hay consenso, si es que con este término queremos referirnos a que las situaciones empíricas en las que los individuos se encuentran concuerdan de alguna manera. Lo único que hay son los correspondientes esquemas observacionales, en los cuales un observador se autodetermina con la estipulación de que una conducta se conforma o desvía con respecto a una norma. Y este observador puede ser también un sistema comunicativo —un tribunal, los medios de difusión de masas, etc.—. Si uno pregunta por las bases reales de las normas o consensos supuestos, entonces tiene que observar a un observador; y en este punto, si se renuncia a aceptar a Dios como observador del mundo, el resultado es la existencia de crecientes posibilidades observacionales.

Sólo si se acepta la teoría con este grado de radicalidad es posible captar lo que el concepto complementario de acoplamiento estructural logra. Este concepto nos explica que, a pesar de la clausura operativa, nada en el mundo ocurre aleatoriamente. Los acoplamientos estructurales aseguran la acumulación de determinadas irritaciones y la exclusión de otras. De este modo se perfilan tendencias en la autodeterminación de las estructuras, que dependen de las irritaciones con las que tienen que ver. Es así como los organismos se han adaptado a la fuerza gravitatoria de la Tierra, frecuentemente de una forma muy específica. Una ballena, por su peso, aplastaría sus órganos internos si estuviera varada en vez de nadando en el agua. Un niño que esté continuamente expuesto a los singulares ruidos que funcionan como lenguaje aprende a hablar. Toda sociedad socializa a los individuos que están puestos al otro lado de sus acoplamientos estructurales, y como sociedad está dispuesta de manera

exacta para ello. El lenguaje está codificado binariamente, y por eso ofrece la posibilidad de responder positiva o negativamente a todo lo que se ha dado a conocer a través de él. Toda norma se proyecta frente a la posibilidad de la conducta desviante. Es así como la sociedad coloca a los (completamente incontrolables) individuos ante un esquema opcional. Ella concede como libertad lo que de ninguna manera puede cambiar: el que la comunicación puede ser continuada a través del sí o del no, por medio de la conformidad o de la desviación —con independencia de lo que el individuo decida, por tanto—. Aquí podemos reconocer una disposición altamente selectiva, en términos evolutivos extremadamente improbable: la separación y conexión entre sistemas, entre libertad y orden.

VII

Libertad y orden eran los términos del problema (o las «variables») planteado por el último concepto de racionalidad convincente que ha producido Europa. El credo liberal podría ser formulado, apoyándonos en Leibniz, con el siguiente aforismo: tanta libertad como sea posible con tanto orden como sea necesario. Desde entonces tan sólo hay en este terreno productos de desintegración, bien en la forma de una distinción entre varios conceptos de racionalidad —sin que haya una determinación de la racionalidad *per se* (Weber, Habermas)—, o bien en la de una distinción entre racionalidad e irracionalidad, que reconoce la justificación de ambas caras de la distinción —y, de nuevo, sin indicar cuál es la naturaleza de la afirmación de esta distinción precisamente; o dicho de otra manera: qué es lo indicado por su forma—. Esto guarda correspondencia con la evaporación del concepto de razón, que de una cualidad de los seres humanos ha devenido un ideal sólo aproximativamente alcanzable, o sea, utópico —en el sentido literal del término.

No es fácil entrever si un concepto sistémico de sociedad podría sacarnos de algún modo de este dilema. En cualquier caso, lo que no hay con él es un retorno al veteroeuropeo continuo de racionalidad entre ser y pensamiento o entre naturaleza y acción, en el cual la racionalidad residía, justamente, en la convergencia de lo así distinguido, esto es, en que el pensamiento se corresponda, en el modo que le es propio, con el ser, o en que la acción, en el suyo, lo haga con la naturaleza. De todas formas, en distinciones como ser/pensamiento o naturaleza/acción llama la atención la existencia de una peculiar asimetría, en la que, vistas las cosas desde el presente, parece ocultarse la estructura de la racionalidad. Si hemos de suponer que el pensamiento ha de coincidir *en su propio ser* con el ser, así como que la acción ha de hacerlo *en su propia naturaleza* con la

naturaleza, entonces resulta claro que ambas distinciones reaparecen de nuevo en una de sus caras: en el pensamiento o en la acción. A la operación que realiza una estructura tal la denomina George Spencer Brown una *re-entry* de la forma en la forma —o de la distinción en lo por ella distinguido[8]—. El contexto del cálculo de la forma en el que ocurre esto sugiere pensar que con ello de lo que se trata es de disolver una paradoja: a saber, la paradoja del uso de una distinción que no puede distinguirse a sí misma. Cualquiera que sea el caso, con ayuda de esta activa (si no forzada) interpretación de la conceptualización veteroeuropea de la racionalidad, podemos preguntarnos si es necesario permanecer atados a conceptos antropológicos (o humanistas) como pensamiento o acción, o si, por el contrario, podemos desvincular de ellos la figura de la *re-entry* al menos. Dar este paso es lo que precisamente facilita la teoría de sistemas, ya que ella determina la forma del sistema mediante la distinción (asimétrica) entre sistema y entorno.

Al igual que para los sistemas de conciencia, también para el sistema de la sociedad es inevitable una tal *re-entry*. La diferenciación operativamente realizada entre sistema y entorno retorna al sistema como distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. La comunicación puede verificarse sólo si el sistema evita confundir su propia operación con aquello sobre lo que versa la comunicación. Participación (*Mitteilung*) e información tienen que distinguirse y permanecer distintas, pues de lo contrario no tendrá lugar comunicación alguna. El funcionamiento del sistema reproduce constantemente la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. Esto y no otra cosa *es* su autopoiesis. Y sólo esto permite su cierre operativo. Del mismo modo, y en cada una de sus operaciones, la conciencia externaliza continuamente aquello que le sugiere su cerebro, que es el órgano de la autoobservación del estado de su organismo. Así, pues, también la conciencia *tiene* que distinguir permanentemente autorreferencia y heterorreferencia, y ha de observarse a sí misma a diferencia de su entorno por medio de esta distinción. Precisamente porque las intervenciones operativas en el entorno son imposibles, la autoobservación mediante esta distinción es una condición obligatoria de la autopoiesis del sistema; y esto vale tanto para el caso de la sociedad como para el de la conciencia.

Si quisiéramos encontrar una conceptualización sustitutiva de la racionalidad cosmológica de la antigüedad, tendríamos que partir de aquí. Pero el resultado de ello sería una operativamente inducida, y desde luego poco modélica, racionalidad —«en cualquier caso», que no daría opción a las operaciones no racionales—. Se trataría

8. G. Spencer Brown, *op. cit.*, pp. 56 s. y 69 ss.

sólo de la orientación dual, interna y continuamente reproducida, por aquello que el sistema identifica como sí mismo y como entorno. Esta racionalidad sería la propia de un observador de primer orden. Una conceptualización más exigente que ésta sólo se puede alcanzar desde un plano observacional de segundo orden. Ella presupone que el sistema se autoobserva mediante la realización de la *re-entry*. Entonces, el sistema tiene que tomar como base la distinción autorreferencia/heterorreferencia e introducirla en su autorreferencia. El sistema ha de tener claro que su diferenciación con respecto al resto del mundo —que entonces deviene entorno— es llevada a cabo por sus propias operaciones, y que sin esta intervención propia al estilo Münchhausen tal diferenciación no tendría lugar. Además, ha de apercibirse de que la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, así hecha posible, es una distinción suya y requiere de sus operaciones. También la distinción autorreferencia/heterorreferencia vuelve a entrar en lo que ella misma ha distinguido. Ella es aquella diferencia con la que el sistema se asegura de su propia unidad. Con esta comprensión el mundo deviene una construcción, cualquiera que sea la distinción que lo forme. El mundo es entonces indiscutiblemente real, ya que, a fin de cuentas, las operaciones distintivas y constructoras son fácticamente efectuadas; y también es igual de indiscutiblemente una construcción, pues sin una escisión distintiva, que puede ser realizada de muy diversas maneras (tantas como sistemas haya), nada puede verse. De este modo nos encontramos con el hecho que han utilizado filósofos como Fichte o Derrida para llevar a la filosofía a la desesperación. La única manera de seguir siendo de algún modo sucesores de la conceptualización veteroeuropea es comprendiendo la racionalidad a partir de aquí. Pero la cuestión es cómo.

La solución más conocida consiste en apelar a una referencia externa. O, lo que es lo mismo, dar paso a metaniveles. Para ello se puede invocar a Russell, Tarski o Gödel. En el fondo, esto es seguir pensando en términos de una teología de la gracia. Según mi modo no-filosófico de ver las cosas, aun los más exactos análisis del denominado problema de la referencia no han ido más allá de la descomposición del mismo. Basta con pensar en la crítica realizada por Quine del empirismo lógico y de su suposición de que referencia, verdad y sentido (*ens et verum et bonum?*) convergen. Nosotros hemos sacado ya la conclusión: el *problema de la referencia* tiene que ser reemplazado por la *distinción* entre autorreferencia y heterorreferencia —por una distinción que, como los enzimas en las células, es a la vez producto y código de las correspondientes operaciones del sistema—. Pero, al mismo tiempo, si se concibe la sociedad como aquel sistema al que se plantean sobre todo las exigencias de racionalidad, la mencionada solución de la externalización o de la

definición de metaniveles (gödelización) se hace totalmente inviable. Pues ¿dónde estaría aquí un nivel más elevado —o un mundo exterior— que pudiera tener un efecto redentor o, cuando menos, condicionante[9]?

¿Debe esto llevarnos a concluir que, en última instancia, la sociedad es aquel sistema en el que toda racionalidad ha de probarse como racional?

Tendremos que conformarnos con plantear esta pregunta y, como en una subasta, esperar por otras ofertas.

9. Jean-François Lyotard ha conjeturado una vez (verbalmente) que para la teoría de sistemas no puede haber, en último término, entorno alguno. Debo admitir que esta conjetura es de aplicación al punto que se ha alcanzado en este texto. Pero, a la vez, debe quedar claro que esto no conduce a una posición solipsista, sino que más bien es el resultado de que la diferencia real entre sistema y entorno sigue siendo el punto de partida indiscutible.



II

DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y SOCIEDAD MODERNA

4

LA DIFERENCIACIÓN DE LA SOCIEDAD

1. *La diferenciación sistémica*

El principal logro de la teoría de sistemas ha consistido en refundir el marco general dentro del cual son concebidos y analizados los sistemas. La teoría general de sistemas y la cibernética sustituyeron el modelo conceptual clásico de un todo constituido de partes y relaciones entre las partes por un modelo que enfatizó la *diferencia* entre sistemas y entornos. Este nuevo paradigma posibilita relacionar las estructuras (incluidas las formas de diferenciación) y los procesos de los sistemas con el entorno. Es importante volver a llamar la atención sobre este descubrimiento crucial, porque existe una tendencia rechazable pero muy extendida a olvidarlo. La teoría de los ecosistemas y la investigación sobre los «modelos de mundo», por ejemplo, tienden a concebir el sistema y su entorno como un único sistema englobante. Como resultado de esto, se ha intentado pronosticar los estados del sistema futuro sólo sobre la base de las variables del sistema, sin considerar obstáculos e interferencias que proceden del exterior[1]. Incluso los esfuerzos formales para definir el concepto de un sistema ignoran frecuentemente que los entornos deben ser excluidos de los sistemas[2].

1. Sir Geoffrey Vickers, por ejemplo, considera a los ecosistemas como «supersistemas» que guían la elección de referencias sistema/entorno dentro de sí mismos. Ver su introducción a Emery y Trist, *Toward a Social Ecology: Contextual Appretiation of the Future in the Present*, London-New York, 1973, p. vii. Para comentarios críticos ver R. C. Buck, «On the Logic of the General Behaviour Systems Theory», en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis, 1956, pp. 234 ss.

2. Un ejemplo típico puede encontrarase en Ackoff y Emery: «Sistema: [es] un conjunto de elementos interrelacionados, cada uno de los cuales está relacionado directamente o indirectamente con todos los demás, y en el que ningún subconjunto carece de relación

Este ensayo, sin embargo, no explorará el entorno de los sistemas societales ni incluso los sistemas ecológicos. Su propósito es usar la distinción entre sistema y entorno para desarrollar una teoría de la diferenciación sistémica que pueda ser aplicada a la sociedad. Debemos asumir al principio alguna familiaridad con las teorías de Ashby y Parsons[3]. Ambos autores afirman que, debido al tiempo, los sistemas complejos no pueden apoyarse exclusivamente en las relaciones uno-a-uno entre eventos internos y externos. Los sistemas complejos precisan tiempo para procesar información y para ofrecer respuestas. Como consecuencia de esto, deben incluir al menos algunas estructuras o partes que no están directamente implicadas en la determinación de reacciones específicas. Si los eventos externos requiriesen que todo cambiara al mismo tiempo, entonces todos los sistemas complejos serían eliminados. La diferenciación sistémica es, de hecho, una técnica estructural para resolver los problemas temporales (es decir: de consumo de tiempo) de los sistemas complejos situados en entornos complejos.

Esta línea de razonamiento emplea la distinción entre sistema y entorno sólo una vez, haciendo referencia a las circunstancias globales del sistema. Constata la inevitabilidad de la diferenciación interna apuntando hacia el entorno externo. No obstante, esta diferenciación revierte al antiguo paradigma de un todo y sus partes incorporadas. El término «entorno interno», en lo que yo alcanzo a ver, sólo se usa para denotar los componentes subordinados del sistema. El análisis interno, por tanto, no deviene otra cosa que análisis de las relaciones intersistémicas. Talcott Parsons, por ejemplo, cifra la principal tarea de esta teoría en la articulación y elaboración de los modelos conceptuales capaces de describir los intercambios entre los sistemas. Pero los entornos no consisten exclusivamente en otros varios sistemas. Contienen también (y esto es extraordinariamente importante) la *oportunidad* para buscar o evitar relaciones con otros sistemas. Facetas igualmente significativas de cualquier entorno son: las formas de interdependencia, las relaciones temporales, el grado de «normalidad» fiable, la frecuencia de la sorpresa, etc. Los entornos no tienen límites claramente definidos, sino sólo horizontes que implican posibilidades futuras, que dejan sin significado la prosecución indefinida de tales horizontes. En otras palabras: la relevancia de los entornos no puede ser reducida a la relevancia de un supersis-

con cualquier otro subconjunto» (*On Purposeful Systems*, Chicago, 1972, p. 18). Obviamente, esto ignora la existencia de relaciones entre sistemas y entornos.

3. Me refiero a W. R. Ashby (*Proyecto para un cerebro*, Madrid, 1965; *Introducción a la cibernética*, Buenos Aires, 1972) y a los fundamentos del esquema conceptual formulado por Parsons («Some Problems in General Theory in Sociology», en McKiney y Tiryakian (eds.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, New York, 1970, pp. 30 ss.).

tema englobante o a la relevancia de una serie de sistemas ambientales. Y, por supuesto, sólo en el caso de que el concepto de entorno *no* haga referencia a un sistema más grande o a un conjunto de sistemas es significativo afirmar que el concepto de sistema presupone el de entorno y viceversa.

Sobre la base de estas suposiciones, podemos concebir la diferenciación del sistema como una *reproducción, dentro de un sistema, de la diferencia entre un sistema y su entorno*. La diferenciación es así entendida como una forma reflexiva y recursiva de la construcción de sistemas. Repite el mismo mecanismo, usándolo para amplificar sus propios resultados. En los sistemas diferenciados encontramos dos clases de entorno: uno externo y común a todos los subsistemas y otro interno y separado para cada subsistema. Esta concepción implica que cada subsistema reconstruye y, en este sentido, *es* el sistema global en la forma especial de una diferencia entre dicho subsistema y su entorno. La diferenciación reproduce así el sistema en sí mismo, multiplicando las versiones especializadas de la identidad original del sistema mediante la división de éste en varios sistemas internos y en los entornos a ellos afiliados. Esto no es simplemente una descomposición en partes más pequeñas, sino más bien un proceso de crecimiento por disyunción interna (el sistema político, por ejemplo, instituye una forma de concebir la sociedad como un entorno interno, e intenta organizar y considerar la relevancia política de motivos no políticos bajo el práctico título de «lo público»). Los cambios estructurales a gran escala de la sociedad tendrán un impacto decisivo sobre esta forma de partición o parcelación del todo. Estos cambios no tienen necesariamente el mismo efecto sobre la forma en que los subsistemas religioso y educativo perciben cambios en sus respectivos entornos. La asistencia obligatoria a clase y la educación de masas son problemas ambientales diferentes para el sistema político, para el sistema económico, para las familias, para el sistema religioso, para el sistema sanitario, etc. Reiteremos el punto crítico: es en virtud de la construcción de diversas versiones internas del sistema global (resultante de la disyunción de subsistemas y entornos internos) por lo que los hechos, los eventos y los problemas obtienen una multiplicidad de significados en diferentes perspectivas.

La función de la diferenciación sistémica puede ser descrita como *incremento de selectividad*, es decir, como incremento de las posibilidades disponibles para la variación o la elección. Las sociedades (al menos las modernas) pueden presuponer un mundo infinito, y a partir de él crear un entorno interno dinámico y altamente contingente, pero a pesar de todo ya domesticado, que sirve como condición para el desarrollo de futuros sistemas sociales. La principal función del sistema global de la sociedad, por tanto, consiste en un simultáneo

aumentar y reducir (o sea: proveer un acceso premodelado y ordenado a) la complejidad de los entornos externos e internos, de tal manera que los subsistemas menores encuentren subestructura suficiente para apoyar su selectividad creciente o sus aumentadas libertades. Este proceso continúa en el plano de los subsistemas. El mismo mecanismo se repite y crea organizaciones altamente especializadas y formas de interacción. Las vivencias y acciones que tienen lugar en una sociedad así deben apoyarse siempre sobre una compleja red de límites selectivos, que reducen las contingencias abiertas sin eliminarlas. Tales estructuras hacen altamente probables expectativas variadas y acciones en la situación presente, incluso cuando son altamente improbables desde un punto de vista evolutivo. Podemos formarnos expectativas estables y apoyarnos en ellas. Pero esto excluye la comprensión de la selectividad contingente o «elegibilidad» de vivencias y acciones como un «sentido intencionado». No existe la posibilidad de regresar a la formación de *sentido* originaria (en el sentido de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas)*. Tampoco existe modo plausible alguno de fundar la teoría de sistemas sobre un concepto weberiano de acción provista de sentido[4].

Es evidente que, en nuestra sociedad, los actores son conscientes de esta condición. Todos somos conscientes de la complejidad inabarcable de nuestro mundo. De hecho, en las sociedades altamente diferenciadas el mundo puede estar provisto de sentido sólo como un horizonte indeterminado para exploraciones adicionales. No puede ser considerado como un conjunto finito y limitado de cosas y eventos (en el sentido clásico de una *universitas rerum* o *aggregatio corporum*). Pero la evolución social no comenzó a partir de la suposición de tal mundo indeterminado. Inicialmente, las sociedades reaccionaron a los hechos concretos del entorno y generalizaron sus concepciones del mundo como correlatos de la diferenciación social. Las contingencias que pudieron ser admitidas sin peligro aumentaron sólo a medida que las sociedades pudieron estar seguras de sus capacidades selectivas. Como resultado de ello, las concepciones del mundo varían a lo largo del tiempo de acuerdo con la creciente diferenciación sistémica[5]. En otras palabras: debe-

4. No quiero negar, por supuesto, que los actores puedan encontrar sentidos dispuestos, ni que los vínculos individuales dentro de «cadenas de selección» deban serles atribuidos a ellos. Pero incluso esto depende de procesos de atribución que no pueden ser completamente controlados por el actor solo.

5. Nuestro conocimiento de las concepciones cosmológicas a través de la «historia de las ideas» sugiere con fuerza la necesidad de realizar investigaciones adicionales. Hasta el día de hoy, sin embargo, los cambios que acompañan al sistema de la sociedad no han sido convenientemente explorados. Véase P. Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1913-1959, 10 vols.; G. McColley, «The Seventeenth-Century Doctrine of a Plurality of Worlds»: *Annals of Science* 1 (1936), pp. 385-430; Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir ciclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953; A. Koyré, *From the Closed World to the*

mos ser cuidadosos distinguiendo perspectivas genéticas y funcionales. Sólo en las sociedades altamente complejas pueden ser articuladas las vivencias cotidianas con las concepciones gemelas de un mundo abierto y de la autoselección estructural.

2. *Segmentación, estratificación y diferenciación funcional*

La evolución o modernización de la sociedad ha sido frecuentemente descrita como un proceso de creciente diferenciación sistémica y de pluralización. Esta afirmación es verdadera pero precisa ser clarificada. Sería difícil comparar sociedades de todo tipo en función de su grado de diferenciación. ¿Qué podría utilizarse como estándar común? De hecho, las sociedades son heterogéneas para este tipo de comparación, pues incorporan distintas formas de diferenciación. Los grados de diferenciación (y por esta razón grados de complejidad) son producidos y mediados por formas de diferenciación. Y estas formas de diferenciación difieren con respecto al modo en que establecen límites internos entre subsistemas y entornos internos.

Es importante para la evolución social, así como para el análisis teórico de la sociedad, el que *sólo unas pocas formas de diferenciación pueden ser desarrolladas*. Es difícil aducir razones teóricas convincentes para dar cuenta de este hecho —o sea, razones que pudieran excluir la posibilidad de otras formas—. Pero aparentemente podemos apoyarnos en el «principio de Goldenweiser»[6], que afirma que los problemas estructurales específicos tienen sólo un número limitado de soluciones posibles. Ni siquiera las sociedades conscientes de la «construcción social de la realidad», que operan bajo la suposición de que las estructuras provistas de sentido son contingentes y están sujetas al cambio, pueden inventarse nuevas formas de diferenciación. *La contingencia del mundo no puede ser igualada por una contingencia correspondiente en el proceso de diferenciación*. Incluso una sociedad que operase bajo la premisa de que todas las instituciones son susceptibles de ser cambiadas tendría que contentarse con sólo unas pocas formas de diferenciación.

Creo que esta limitación es el resultado de que la diferenciación sistémica requiere una combinación de dos dicotomías, que

Infinite Universe, Baltimore, 1957; W. Kranz, «Kosmos»: *Archiv für Begriffsgeschichte* 2 (1958); A. P. Orban, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen, 1970. La investigación posterior dependerá del desmenuzamiento de la compacta noción de «diferenciación creciente», distinguiendo entre diferentes *formas* de diferenciación. Tendremos que encontrar caminos para evaluar la contribución de los subsistemas especializados (por ejemplo, la teología) en una sociedad que, en el plano global, no está todavía altamente diferenciada.

6. A. Goldenweiser, «The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture», en *History, Psychology and Culture*, New York, 1937.

son asimétricas: sistema/entorno e igualdad/desigualdad. Hasta ahora, tres posibles combinaciones han emergido: la segmentación, la estratificación y la diferenciación funcional. Su combinación está sometida también a la ley de las posibilidades limitadas. Sin embargo, es suficiente para el desarrollo de las sociedades extremadamente complejas.

La *segmentación* diferencia la sociedad en subsistemas *iguales*. La igualdad se refiere aquí a los principios de formación sistémica autoselectiva. En las sociedades arcaicas estos principios son el «origen étnico» o la «residencia», o una combinación de ambos. La desigualdad resulta de una disparidad fortuita de condiciones del entorno. La desigualdad, en este estadio, no tiene una función sistemática. No obstante, es decisiva para la diferenciación evolutiva de las sociedades.

La *estratificación* diferencia la sociedad en subsistemas *desiguales*. Alinea la asimetría sistema/entorno con la de igualdad/desigualdad. La igualdad deviene así una norma que regula la comunicación interna, mientras la desigualdad se convierte en una norma que gobierna la comunicación con el entorno. El término griego *isonomía*[7] se refiere a la igualdad de los ciudadanos localizados dentro de un estrato de la sociedad. Estos ciudadanos pretenden, con éxito, ser (o representar a) la totalidad de la sociedad. Pero la *isonomía* presupone la desigualdad con respecto a otros estratos de la sociedad. En otras palabras, la clase de ciudadanos define el entorno interno de su sociedad por medio de la «desigualdad». La ciudadanía depende de esta categoría para constituir su propia identidad y su autocomprensión.

La estratificación, por supuesto, requiere una distribución desigual de poder y de riqueza —o, para decirlo de una forma más general, una distribución desigual de las posibilidades de comunicación—. Sin embargo, sería equivocado enfatizar este aspecto de la desigualdad, para luego etiquetarlo como dominación y explotación o para pretender justificarlo. Podemos dejar estos juegos para los sociólogos burgueses y para los sociólogos marxistas. La igualdad es también importante, o incluso más importante, como principio que define la identidad de los subsistemas. La estratificación fue en principio un resultado del aumento en tamaño y complejidad de la sociedad. Bajo condiciones de expansión que excluyen la interacción personal o cara a cara entre todos los miembros de la sociedad, la comunicación precisó de «intensificadores de la selectividad». En esta etapa, la premisa de la igualdad dentro del grupo facilitó el acceso a un conjunto delimitado de individuos asociados. Esto adquiere más

7. J. Mau y E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin, 1964; Ch. Meier, *Entstehung des Begriffs «Demokratie»*, Frankfurt a. M., 1970.

importancia cuando la estratificación pudo ser usada para cortar transversalmente una incipiente diferenciación de roles. Aquí debemos distinguir de nuevo entre consideraciones genéticas y funcionales. La evolución de la estratificación requirió la aparición accidental y extrafuncional de la distribución desigual de la riqueza. Fue acompañada también por alguna clase de discriminación simbólica en la asignación del prestigio social a las personas o a los clanes[8]. En las sociedades segmentarias, estos fenómenos representaron «avances preadaptativos». Sólo en un estadio posterior de la evolución realizó la estratificación su propia función de integración de las sociedades, al promover la comunicación entre miembros de la clase alta.

Por supuesto, siempre es posible moralizar acerca del problema de la distribución desigual. Pero en la actualidad no podemos avanzar desde una distribución desigual hacia otra igualitarista. El problema *moral* de la igualdad y de la desigualdad es un problema inherente a las sociedades estratificadas. Si bien ha sido articulado en términos de una teoría de la justicia, lo cierto es que no puede «resolverse» en tales términos. Moralizar tiene sólo una función secundaria o atenuante —o, como dirían algunos críticos, funciones ideológicas—. El problema estructural de las sociedades estratificadas es que *la identificación de los subsistemas requiere una definición jerárquica de sus entornos en términos de rango o de igualdad/desigualdad.* Los subsistemas sólo pueden mantener su identidad y sus límites definiendo el carácter de otros subsistemas. En este sentido, los estratos altos tienen que fusionar su propia identidad con una concepción jerárquica de la sociedad global. Esta concepción (sucesivamente) define los lugares apropiados para todos los demás estratos en el orden jerárquico[9]. El que los estratos inferiores acepten o sean incluso conscientes de esta definición es una cuestión empírica. Ellos se adaptan a esta definición porque no tienen alternativa. El problema estructural de la diferenciación estratiforme es que limita la complejidad de la sociedad. Puede ser institucionalizada sólo si

8. Véase la distinción entre estructura piramidal y jerárquica en A. W. Southhall, *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge, 1956.

9. El esquema conceptual pretendía realizar esta función integrada por tres dicotomías que tienden a converger: todo/partes, más alto/más bajo, y fines/medios (o fines intrínsecos/fines extrínsecos), y fueron introducidas por Aristóteles en su *Política*. Un intento impresionante de formular su coherencia en el marco general de una cosmología religiosa es el ofrecido por Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*, 1, q. 65, a. 2, Torino, 1952.

La simple congruencia de estas dicotomías (en el sentido de todo = más alto = fin, y partes = más bajo = medios) carecía, por supuesto, de utilidad en los asuntos prácticos. Las partes mismas han de ser diferenciadas en elementos más altos y más bajos que tienen diferentes afinidades con relación al todo. Éste es el contexto al que se refieren las nociones clásicas de gobierno (o dominación), representación y participación. A pesar de que retuvo estos términos, la revolución burguesa destruyó su contexto. Así, promulgó la idea de resolver problemas maximizando bien la dominación, bien la representación, bien la participación.

una complejidad mayor no puede ser alcanzada por otras razones. Como resultado de esto, un incremento en la riqueza agregada tiende a revolucionar las sociedades estratificadas[10].

Si, a pesar de las condiciones que la dificultan, la comunicación entre iguales fue el principal logro de la estratificación, es improbable que los grupos de *status* más alto se comunicaran entre ellos acerca de la conducta y condiciones de vida de los estratos más bajos. Correcta o incorrectamente, este entorno situado en la parte baja de la estratificación fue algo dado por supuesto. La comunicación entre los miembros del estrato alto no funciona ni para influir ni para adaptarse a este entorno. Había complejos sistemas de hacienda doméstica que mitigaron esta condición en el plano de las relaciones personales. Pero, por regla general, los estratos bajos han tenido dificultades para obtener la atención de los estratos superiores y convertirse en objeto de la comunicación influyente. Su único recurso parece haber sido el conflicto: movimientos sociales, revueltas campesinas, tumultos[11]. Este modo de lograr atención podría haber tenido consecuencias decisivas para el desarrollo de la sociedad. Pero en muy raros casos cambia la sociedad simplemente porque se provoque la comunicación. Las reformas de Solón fueron un caso excepcional.

Desde ambos puntos de vista, y en relación con la complejidad posible de los entornos internos y el ajuste social por medio de la comunicación, la diferenciación funcional proporciona nuevas posibilidades.

La *diferenciación funcional* organiza los procesos de comunicación en torno a funciones especiales, que han de ser abordadas a nivel de la sociedad[12]. Puesto que todas las funciones necesarias tie-

10. Una afirmación famosa se encuentra en Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, 1982. Sería interesante analizar también el sistema de la antigua China como un contraejemplo. Aparentemente, los chinos usaron el subsistema educativo para la función dual de absorber a los ricos en el sistema de *status* existente y destematizar la complejidad social a través de los «asuntos» clásicos de la educación. Véase P. T. Ho, *The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility 1368-1911*, New York, 1960.

11. Estas condiciones fueron cambiadas drásticamente por la moderna tecnología de la comunicación de masas. La invención de la imprenta tuvo un impacto importante e inmediato sobre los movimientos religiosos, las revueltas campesinas y los levantamientos urbanos en la primera mitad del siglo XVI. No sólo interconectó más rápidamente entre sí a los movimientos, sino que también intensificó la comunicación dentro de la capa alta a través de viejos y nuevos canales (E. L. Eisenstein, «L'avènement de l'imprimerie et la réforme: une nouvelle approche au problème du démembrement de la chrétianté occidentale»: *Annales E.S.C.* 26 [1971], pp. 1355-1382; O. Rammstedt, «Stadtunruhen 1525», en H. U. Wehler [ed.], *Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526*, Göttingen, 1975). Hoy, los miembros de las capas altas tienen que ser gente informada, lo que significa que tienen que conocer inmediatamente (o al menos aparentar que conocen) los acontecimientos que se han hecho públicos.

12. Debemos reconocer, sin embargo, que las concepciones clásicas de la sociedad usaron una técnica conceptual que puede ser descrita como una reproyección de primacías funcionales en el plano del sistema englobante de la sociedad. Fórmulas como *civitas sive*

nen que ser realizadas y son interdependientes, la sociedad no puede conceder primacía absoluta a ninguna de ellas. Tiene que usar un segundo nivel de formación de los subsistemas para instituir una primacía de funciones específicas limitada a un conjunto especial de relaciones sistema/entorno. Ejemplos al respecto son la función política de producir decisiones colectivamente vinculantes, la función económica de asegurar la satisfacción de necesidades futuras dentro de horizontes temporales ampliados y la función religiosa de «interpretar lo incomprensible». En estos casos y en otros, la diferenciación comienza bastante pronto como *una diferenciación de roles*. Gana impulso sólo cuando al menos dos roles distintos organizan sus expectativas complementariamente en torno a una función específica —por ejemplo, clérigos y laicos, los políticos y su público, educadores y pupilos—. Esto requiere la emergencia de roles especiales para la recepción de servicios, que asumen la condición de «roles límite», en el sentido de que han de transformar relevancias no políticas en relevancias políticas (lo público), relevancias no económicas en relevancias económicas (clientes), relevancias no religiosas en relevancias religiosas (laicos), etc. Sólo si esta condición se realiza a gran escala se convertirán las comunicaciones funcionalmente especializadas en subsistemas que orientan sus operaciones hacia un específico entorno común dentro de la sociedad. Entonces pueden incluso recurrir a dicotomías ilógicas (por ejemplo, Estado *vs.* sociedad, Iglesia *vs.* sociedad o interés económico *vs.* interés social) para articular sus relaciones con un entorno que incluye a todos los otros subsistemas[13]. Desde esta perspectiva, entorno y sociedad tienden a fusionarse.

Obviamente, estas condiciones son más difíciles de realizar que la segmentación o la estratificación. La diferenciación funcional es el último producto de la evolución sociocultural.

La diferenciación funcional transforma de nuevo la distribución de la igualdad y de la desigualdad. Las funciones tienen que ser desiguales, pero el acceso a las funciones debe ser igual, es decir, independiente de cualquier relación con otras funciones. Los subsistemas funcionales, en otras palabras, tienen que ser desiguales, pero sus entornos asociados tienen que ser tratados como entornos iguales, porque nada sino la función puede justificar la discriminación.

societas civilis (procedente de Aristoteles, *Política*, 1252a), *corpus Christi* y *bürgerliche Gesellschaft* ponen de manifiesto tal reproyección, usando como base los subsistemas político, religioso y económico, respectivamente. Estas fórmulas tienen que ser entendidas en el marco de una tradición que elaboró la diferenciación en términos de todo/partes y que fue obligada a usar el argumento *pars pro toto* (cf. nota 9).

13. No obstante, el que las conceptualizaciones científicas converjan en el uso de tales dicotomías es difícil de justificar. Cf., como un ejemplo entre otros, D. Apter, *Choice and the Politics of Allocation. A Development Theory*, New Haven, 1971, p. 13.

Una sociedad funcionalmente diferenciada, como resultado de esto, se convertirá, o pretenderá ser, *una sociedad de iguales,* en la medida en que es *el conjunto agregado de entornos para sus subsistemas funcionales*. Esto permite entender por qué la creciente diferenciación funcional —incluyendo la diferenciación de la economía, la educación y la ciencia— conduce a poner un renovado énfasis sobre el ideal normativo de «igualdad» en el siglo XVIII[14].

Comparada con la estratificación, la diferenciación funcional comporta dos importantes ventajas para el incremento de la complejidad. Los subsistemas funcionales no dependen de una definición complementaria de su entorno, ni prescriben dogmáticamente el *status* de éste en relación consigo mismos. Cada sistema puede tolerar un entorno abierto y fluctuante en la medida en que otros subsistemas realicen sus funciones. Esta condición requiere, por otra parte, un constante ajuste selectivo por medio de la influencia y de la adaptación al entorno interno de la sociedad. Los subsistemas funcionales, por tanto, están estructuralmente obligados a procesar información sobre sus entornos. A diferencia de los grupos de *status* alto, estos subsistemas no esperan provocaciones excepcionales para realizar sus funciones.

Por medio de la diferenciación funcional, una sociedad puede multiplicar la especificidad de sus relaciones funcionales y, al mismo tiempo, multiplicar la apertura de los entornos internos, con relación a los cuales los subsistemas realizan sus funciones. Sus subsistemas pueden tolerar la indiferencia hacia todo excepto hacia rasgos muy especiales de sus respectivos entornos. Especificando y especializando funciones, la sociedad *incrementa* sus interdependencias internas. Por medio de la pérdida de las complementariedades estructurales entre sistemas y entornos, así como suministrando más y más indiferencia, la sociedad *disminuye* interdependencias internas. Aumentan, en otras palabras, las dependencias y las independencias internas al mismo tiempo. La sociedad logra un nivel más alto de compatibilidad entre dependencias e independencias.

Debemos ser cuidadosos al aplicar el esquema sistema/entorno y al analizar los entornos internos de las sociedades funcionalmente diferenciadas en orden a determinar el punto clave: la relación de cada subsistema con la sociedad no es idéntica a la relación de cada subsistema con su entorno social; ni esta relación con el entorno interno es un conjunto de relaciones intersistémicas. Por tanto, la sociedad puede usar un patrón altamente diversificado de diferenciación funcional. Esto ocurre debido a que la sociedad puede reducir sus complejidades internas por medio de operaciones selectivas

14. O. Dann, «Gleichheit», en W. Conze, R. Koselleck *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* 2, Stuttgart, 1975, pp. 997-1046.

(que en todos los subsistemas se relacionan con sus correspondientes entornos).

3. *Función, prestación, autorreflexión*

Cuando se hacen desiguales y su relevancia para la sociedad se reduce a una específica función, los subsistemas pueden hacerse autónomos de nuevas maneras. Esto es el resultado de que cada subsistema puede activar ahora sus operaciones selectivas hacia tres distintas referencias sistémicas: 1) hacia el *sistema de la sociedad* en términos de su *función*; 2) hacia *otros subsistemas,* dentro del entorno interno de la sociedad, en términos de *prestaciones input y output*; 3) y hacia *sí mismo* en términos de *autorreflexión.*

La orientación hacia la función gana importancia a través de un proceso de especificación en el plano más elevado del sistema global de la sociedad. Las precondiciones esenciales para ello son un tamaño suficiente y una adecuada atención de las otras funciones. La orientación hacia la prestación puede ser caracterizada por el hecho de que el *input* y el *output* de cada sector social tiene que ajustarse a las perspectivas sistema/entorno de los otros subsistemas. En otro caso, tales «prestaciones» no serían operativas ni podrían ser aceptadas. La realización de la función no es equivalente, en cuanto tal, a la prestación adecuada en el plano de las relaciones intersistémicas. Además, una orientación autorreflexiva deviene inevitable si los problemas de continuidad y discontinuidad surgen y tienen que ser resueltos por el sistema volviendo sobre la concepción de su propia identidad. Su solución requiere una historia sistémica que pueda ser reconstruida como una exploración de conceptos, problemas, soluciones e idealizaciones. Una historia de este tipo sólo puede acumularse si la sociedad suministra específicas relaciones sistema/entorno en el plano subsistémico.

Es crucial entender que estas tres referencias sistémicas (así como los correspondientes estándares evaluativos para afrontarlas exitosamente) no son idénticas. Incluso la primacía social de una específica función no puede desempeñar una función integradora o ética mínima para todas las relaciones sistema/entorno. Esto es así porque el todo es menos que la suma de las partes. En otras palabras, las sociedades funcionalmente diferenciadas no pueden ser gobernadas por partes dirigentes o élites, tal y como sucedía en las sociedades estratificadas. Tampoco pueden ser racionalizadas por medio de cadenas medios/fines, como sugiere la concepción tecnocrática. Su complejidad estructural sólo puede ser formulada adecuadamente recurriendo a modelos que consideren diversas referencias sistema/entorno al mismo tiempo.

La diferenciación funcional requiere suficiente capacidad, en el plano subsistémico, para diferenciar e integrar la función, la prestación y la autorreflexión. Sólo así pueden alcanzar los subsistemas autonomía operativa como sistemas-en-sus-entornos. Si tienen éxito en ello, entonces son esperables importantes consecuencias para las *estructuras temporales de la sociedad*. Una orientación hacia la prestación da prioridad al futuro. Requiere la temporalización de la relación medios/fines, acabando con la distinción medieval entre fines intrínsecos y extrínsecos. La autorreflexión, por otra parte, mira hacia atrás. Refuerza la identidad del sistema de tal manera que éste puede sobrevivir a nuevas elecciones e innovaciones reconstruyendo su *historia pasada* como una serie consistente de intenciones y acciones. La función de un subsistema, finalmente, puede ser usada en las comunicaciones como una especie de «dirección postal». La función, en otras palabras, es una *realidad presente* que dirige y da motivo a las comunicaciones. Por supuesto, estos tres diferentes énfasis no se excluyen entre sí. Ningún presente existe sin un futuro y sin un pasado. Pero una diferenciación entre función, prestación y autorreflexión en el plano operativo separará los horizontes temporales, incrementará la complejidad-en-el-tiempo e introducirá tensión en la integración temporal. El presente, entonces, asume la específica función de mediar entre muy disímiles estados pasados y futuros. Es bien conocido que las concepciones del tiempo experimentaron un cambio drástico durante la segunda mitad del siglo XVIII[15]. Tenemos buenas razones para suponer que este cambio estuvo correlacionado con la creciente diferenciación funcional de la sociedad moderna.

Es evidente que la creciente diferenciación funcional conduce a diferentes problemas en los distintos subsistemas. Como resultado de ello, un análisis posterior requerirá centrar el interés en los concretos sistemas. Si consideramos «la formulación y ejecución de decisiones vinculantes» como la función del sistema político, entonces es obvio que la realización de esta función es necesaria, pero también lo es que ella no es suficiente como una prestación para otros subsistemas. Debe haber, además, una atención suficiente hacia la obtención de un *input* constante de recursos de poder y hacia la aceptación de las decisiones políticas como premisas de conductas subsiguientes que se han de realizar en entornos no políticos. Ambos, *input* y *output*, dependen de las estructuras de los sistemas circundantes. El poner la atención en la prestación de la política puede poner en peligro, o al menos limitar, la capacidad de realización de la función dominante de la política, porque incrementará la propor-

15. Una prueba de ello la encontramos en R. Kosselleck, «Historia Magistra Vitae» y «Modernidad», en *Futuro pasado*, Barcelona, 1993. Comparar con G. Poulet, *Studies in Human Time*, Baltimore, 1956.

ción de asuntos indecidibles. Además, cuando se opera en un entorno cambiante, el sistema político tiene que ofrecer coherencia en sus decisiones a lo largo del tiempo. En las sociedades tradicionales este logro correspondía al derecho. Sin embargo, cuando las sociedades modernas distinguen los sistemas político y legal, relacionándolos con diferentes funciones, y al mismo tiempo hacen posible cambiar el derecho por medio de decisiones políticas, el orden legal deja ya de ofrecer garantías suficientes para la toma de decisiones políticamente coherentes. Debe producirse entonces una nueva clase de autorreflexión política, orientada hacia la alternativa entre continuidad y discontinuidad de las premisas políticas de la toma de decisiones. Tal autorreflexión, por supuesto, no puede ser reducida a una elección entre convicciones progresistas y conservadoras.

En los otros sistemas pueden desarrollarse diferenciaciones y tensiones similares. El sistema de la investigación científica desempeña la función de distinguir claramente las proposiciones verdaderas de las falsas[16]. El sistema da más explicaciones acerca de esta función mediante las reglas metodológicas. Ahora bien, el que los estándares metodológicos puedan ser sometidos a refinamiento indefinido no representa garantía alguna en el plano de la prestación. La investigación aplicada, en orden a ser útil dentro de un tiempo razonable, puede precisar de restricciones saludables de los escrúpulos metodológicos, e incluso de audaces cortocircuitos que uno espera que sean tolerados por la comunidad científica. Y, finalmente, ni la metodología ni la utilidad comportan una relevancia teórica. Los resultados no necesariamente solucionan ni disuelven los problemas teóricos básicos. Las cuestiones teóricas conectan a cada una de las ciencias con su propia tradición. Además, el sistema científico sólo puede reflexionar sobre su propia identidad en términos teóricos, y sólo sobre la base de ello puede elegir entre la continuidad y la discontinuidad. Tampoco aquí podemos esperar una armonía natural sino, como mucho, que se estabilicen y acepten las tensiones entre función, prestación y autorreflexión de la ciencia. Y, obviamente, sólo la ciencia misma puede hacer frente a estas tensiones, diferenciando sus operaciones y cambiando el foco de la investigación. Esto requiere una elevada complejidad y un alto grado de especificación, que neutralizarán la influencia en el sistema de un énfasis unilateral sobre la reflexión teórica, sobre la investigación aplicada o sobre la metodología.

En términos de su función, el sistema económico tiene que preservar una capacidad suficientemente generalizada (o liquidez) para

16. Esto requiere la producción de proposiciones verdaderas y falsas. De hecho, la decisión de que una proposición es falsa ocurre más a menudo, al menos en las ciencias sociales, e incluso ha sido proclamada como guía metodológica de la ciencia.

ampliar los horizontes temporales de la satisfacción de necesidades, es decir, para garantizar la satisfacción de necesidades futuras. Para ser útil a los sistemas no económicos tiene que producir bienes y servicios. Su forma de autorreflexión ha abandonado el viejo énfasis en el «beneficio» (en el sentido de ingreso no contractual, no social y, por tanto, puramente económico) por la preocupación acerca del «crecimiento», y podría cambiar otra vez asumiendo problemas de carácter ecológico. El sistema educacional oscila entre la educación liberal (reflexionando, por tanto, sobre su propia identidad) y la educación profesional (prestación). Su función podría ser descrita como la socialización de los individuos en un entorno adecuado para la futura participación en otros sistemas sociales.

Aunque podríamos continuar enumerando estos supuestos sometidos a debate, no lo haremos. El argumento es que un modelo general emerge en el plano subsistémico cuando la diferenciación funcional se convierte en la forma primaria de diferenciación social. La diferenciación funcional requiere un desplazamiento de los problemas del plano de la sociedad al de los subsistemas. Esto no es simplemente un proceso de delegación o de descentralización de responsabilidades, ni tampoco una mera selección de medios para los fines de la sociedad. Este desplazamiento integra cada función específica en un nuevo conjunto de referencias sistema/entorno y produce problemas y soluciones que no surgirían —ni podrían surgir— en el plano del sistema global de la sociedad.

Tanto el razonamiento normativo como el funcionalismo de corte clásico suponen que «existe» una serie determinada de problemas en el plano societal, así como que dichos problemas «tienen que ser resueltos» si la sociedad quiere sobrevivir. Sin embargo, un examen más profundo de los problemas internos de las sociedades funcionalmente diferenciadas pone de manifiesto que no podemos dar por supuesto que toda función tiene la misma oportunidad de convertirse en un principio catalizador para la formación de un subsistema dentro del entorno interno de estas sociedades. La primacía en el nivel de los subsistemas significa cosas distintas para las diferentes funciones. La forma y la urgencia de la integración temporal entre sistema y entorno difieren, dependiendo de la relación existente en cada caso entre la función y la prestación. Los subsistemas no son iguales en su capacidad para diferenciar entre función, prestación y autorreflexión. Hay una extendida deficiencia con respecto a la autorreflexión (que, sin embargo, es más obvia en la política que en la ciencia). Los subsistemas, por tanto, difieren en su tendencia a usar bien la función o bien la prestación como sustitutivo de la autorreflexión. Y existe al menos un subsistema (el arte) que tiende a usar la autorreflexión como un sustitutivo de la función y la prestación. En otras palabras, debemos aceptar la conclusión de que *la diferencia-*

ción funcional misma tiene un impacto selectivo sobre las funciones. Puede iniciar procesos de crecimiento en torno a específicas funciones e inhibir el desarrollo de otras. Como cualquier otra forma de diferenciación, la funcional es uno de los factores determinantes del resultado de la evolución.

4. *Perspectivas evolutivas*

El marco conceptual expuesto muestra las posibilidades limitadas de la diferenciación sistémica. Por razones expositivas ha sido necesario aislar las tres formas básicas de diferenciación y exponer sus características principales. Hemos comparado la segmentación, la estratificación y la diferenciación funcional usando las dicotomías sistema/entorno e igualdad/desigualdad. Esto podría haber sugerido que las sociedades son segmentadas, estratificada o funcionalmente diferenciadas. Pero la realidad es, por supuesto, mucho más compleja.

Esta tipología tricotómica se refiere, de hecho, sólo al *esquema primario* de la diferenciación. Dentro del marco tradicional de los todos y sus partes, las sociedades fueron caracterizadas en relación con sus *partes maiores* o formas de gobierno. El enfoque sistema/entorno, en cambio, caracteriza a las sociedades por referencia a su modelo primario de diferenciación. Sustituye a la teoría política clásica, que todavía sobrevive en las diversas concepciones elitistas o pluralistas, por el análisis sociológico. La elección estructural más importante se refiere, entonces, a la forma en que el esquema dominante de diferenciación define no sólo a los subsistemas sino, sobre todo, al entorno interno de la sociedad como una condición para ulteriores diferenciaciones.

La forma inicial de división de la sociedad define las condiciones y limitaciones de tales diferenciaciones adicionales. Las formas de diferenciación no se excluyen entre sí —pueden incluso presuponerse—, pero existen límites de compatibilidad. Las sociedades segmentarias pueden desarrollar la estratificación sólo en forma de «organización piramidal»[17]. Ellas separan hasta cierto punto situaciones y roles familiares en relación con la función, pero parecen incapaces de organizar en torno a específicas funciones sistemas sociales perdurables.

Las sociedades estratificadas tienen que usar la segmentación porque sus estratos consisten en familias iguales, no en individuos. La estratificación, entonces, depende de una forma crucial de la segmentación, que puede usarse sólo en un segundo nivel de diferen-

17. Véase A. W. Southhall, *op. cit.*

ciación, el cual define la igualdad de los subsistemas y del entorno interno de los grupos de estatus. La estratificación es también compatible con la diferenciación funcional, bien es cierto que en el nivel de los roles especiales, pero también en el del sistema de roles —por ejemplo, burocracias, templos religiosos y organizaciones laborales—. Ella canaliza el acceso a estos roles. Sin embargo, se acerca a sus límites si los subsistemas definen sus clientelas en términos universalistas. La sociedad como un todo se transforma en dirección a la diferenciación funcional cuando introduce la educación obligatoria para todos, cuando *toda* persona (noble o plebeyo, cristiano, judío o musulmán, niño o adulto) tiene el mismo *status* legal[18], cuando «el público» asume la función política de ser electorado, cuando a todo individuo se le reconoce la capacidad de elegir o de no elegir un compromiso religioso y cuando todo el mundo, dados los recursos necesarios, puede comprar cualquier cosa y pretende conseguir cualquier ocupación. Los códigos simbólicos universalistas fueron «avances preadaptativos» que prepararon el camino para estos cambios ya en la Edad Media[19]. Estos cambios se consumaron, finalmente, cuando la totalidad de la población fue dividida en conjuntos de roles correspondientes a la diferenciación funcional de los roles conductores. Éstos se organizaron en relación con sus particulares «entornos de clientela», a los que tuvieron que ajustarse más de lo que el viejo sistema de *status* pudo hacerlo. Este cambio en las relaciones de rol reestabilizó las orientaciones «universalistas» y las transformó en un logro evolutivo casi irreversible. En lo sucesivo, los códigos simbólicos universalistas no fueron ya únicamente un fenómeno cultural o literario, sino que se vincularon a las necesidades de la vida diaria. Formularon (en diferentes formas para los distintos subsistemas) el prerrequisito estructural de la «inclusión» de todos en todos los dominios funcionales[20].

Por otra parte, la diferenciación funcional depende, para muchas de sus funciones, de la diferenciación segmentaria dentro de los susbsistemas funcionales. El ejemplo más espectacular es, por supuesto, el sistema político. Incluso el sistema global de la sociedad mundial tiene todavía que cambiar el hecho de que la política precisa de una base territorial para la toma de decisiones, especialmente

18. Hegel subraya este cambio en sus *Principios de filosofía del derecho*, Buenos Aires, 1975, § 36 (p. 72) y § 209 (pp. 247 s.).

19. Comparando la civilización china y la europea, Benjamin Nelson dirige su atención al hecho de que, a pesar de un grado igual de desarrollo tecnológico y económico, la emergencia de conceptualizaciones universalistas preparó el camino para la sociedad moderna en la Europa medieval, pero no en otras culturas (cf. B. Nelson, «Sciences and civilization, "East" and "West", Joseph Needham and Max Weber», en Cohen y Wartofsky (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science* 2, Boston, 1974.

20. T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, New York, 1965; T. Parsons, *El sistema de las sociedades modernas*, México, 1974, pp. 118 ss.

si pretende maximizar el consenso y la norma democrática. Así, el sistema político de la sociedad mundial está dividido en Estados nacionales, y ello no sólo en el sentido de un «residuo» histórico más o menos obsoleto, sino también, aparentemente, como un prerrequisito para la especificación funcional.

Obviamente, la estratificación también sobrevive —a pesar del enojo de intelectuales burgueses y marxistas—. Pero, adaptándose al predominio de la diferenciación funcional, cambia su forma y contenido. Habiendo sido desbancada como modelo primario de diferenciación, la estratificación se convierte en una estructura de clase, más o menos abierta y continuamente reproducida por los efectos de la diferenciación funcional. Los países «capitalistas» y «socialistas» no difieren en este respecto. Sí lo hacen, sin embargo, en la medida en que las organizaciones burocráticas están implicadas en la reproducción de la estratificación. Dos aspectos importantes emergen de esta discusión, presentando una especie de relación transitiva, o incluso una escala de Guttman, entre las formas de diferenciación. La estratificación suministra entornos más complejos para los subsistemas que la segmentación, y la diferenciación funcional suministra entornos más complejos para los subsistemas que la estratificación. Además, la compatibilidad de la estratificación con otras formas de diferenciación es mayor (si bien no ilimitada) que la de la segmentación, y la de la diferenciación funcional, a su vez, es mayor (aunque tampoco ilimitada) que la de la estratificación. Así, el grado de compatibilidad parece depender de la complejidad de los entornos internos.

Estas consideraciones no pretenden «explicar» la evolución sociocultural. No representan una teoría de la evolución. Incluso escalas de Guttman perfectas puede que no expliquen el cambio o las razones de una determinada secuencia histórica[21]. Una teoría de la

21. Carece de utilidad distinguir entre evolución general y evolución específica y limitar la investigación empírica, usando las escalas de Guttman, a la evolución de instituciones o subsistemas particulares. Ejemplos de ello son: G. E. Swanson, *The Birth of Gods. The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor, Mich., 1960; R. D. Schwartz y J. C. Miller, «Legal Evolution and Societal Complexity»: *American Journal of Sociology* 70 (1964), pp. 159-169; M. Abrahamson, «Correlates of Political Complexity»: *American Sociological Review* 33 (1968), pp. 690-701; y J. P. Farrell, «Guttman Scales and Evolutionary Theory: An Empirical Examination Regrading Differences in Educational Systems»: *Sociology of Education* 42 (1969), pp. 271-283. Cf., también, L. C. Freeman y R. F. Winch, «Societal Complexity: An Empirical Test of Tipology of Societies»: *American Journal of Sociology* 62 (1957), pp. 461-466; R. L. Caneiro, S. F. Tobias, «The Application of Scale Analysis to the Study of Cultural Evolution»: *Transactions of the New York Academy of Sciences* 26 (1963), pp. 196-207; R. K. Leik y M. Mathews, «A Scale for Development Analysis»: *American Sociological Review* 33 (1968), pp. 72-75; G. L. Buck y A. L. Jacobson, «Social Evolution and Structural-functional Analysis: An Empirical Test»: *American Sociological Review* 33 (1968), pp. 351-352; y H. Bergmann, «Einige Anwendungsmöglichkeiten der Entwicklungsskalierung von Leik and Mathews»: *Zeitschrift für Soziologie* 2 (1973), pp. 207-226. Una

diferenciación sistémica no puede en modo alguno explicar por qué han sido aprovechadas, históricamente, las oportunidades de diferenciar subsistemas y de colmar de complejidad sus entornos. No existe una ley general, tal como se asumía en el siglo XVIII, que gobierne las transiciones de las formas simples a las formas complejas. Una teoría de la evolución nunca tendrá probablemente éxito si pretende convertirse en una teoría explicativa de los estados posteriores como consecuencia de otros anteriores dentro del «proceso de la historia universal»[22]. Sin embargo, siguiendo la tradición darwiniana, lo que sí podría elaborarse es una teoría de los cambios estructurales producidos por la diferenciación e interacción de distintos mecanismos para la variación, la selección y la estabilización[23]. En este caso, la diferenciación sistémica puede ser entendida como uno de los factores de la evolución: concretamente, el que estabiliza sus resultados y pone, por medio de ello, las condiciones para la evolución posterior.

5. *Precondiciones y efectos colaterales*

Las diversas formas de diferenciación descansan sobre diversas precondiciones estructurales y tienen también distintos efectos colaterales. Unas y otros son importantes, no tanto como prerrequisitos para la «supervivencia» de la sociedad, sino como marco estructural para la continuación de la evolución social. Indicaremos, seguidamente, algunas posibilidades para un análisis adicional de: 1) los límites sistémicos, 2) el tamaño, 3) las estructuras temporales y 4) los niveles de expectativa. Nuestro análisis se refiere a las sociedades que tienen a la diferenciación funcional como su esquema primario, es decir, a las sociedades modernas.

1) Cualquier forma de diferenciación presupone límites o «líneas de demarcación». Estos límites marcan el entorno interno de la sociedad y establecen relaciones selectivas entre entorno interno y exter-

crítica a la aplicación de este enfoque a los problemas del cambio social puede verse en A. D. Smith, *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of the Social Change*, London, 1973, pp. 43 ss. y 137 ss. Restringiendo la teoría al tema del cambio secuencial de instituciones específicas es más fácil desplegar la evidencia empírica en apoyo de la misma, pero se hace más difícil explicar el cambio.

22. La reconstrucción de la historia pasada en términos de una secuencia lineal de acciones, eventos o estadios tiene, a pesar de todo, su propia función. Refuerza la identidad de un sistema cambiante —en nuestro caso la identidad de la sociedad burguesa en su transición de la estratificación a la diferenciación funcional—. Será difícil, sin embargo, obtener suficiente apoyo científico para las funciones que se refieren a la *sociedad* englobante (que incluye a la ciencia como uno de sus subsistemas).

23. D. T. Campbell, «Variation and Selective Retention in Sociocultural Evolution», en Barringer *et al.* (eds.), *Social Change in Developing Areas. A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, Cambridge, Mass., 1965; N. Luhmann, «Evolution und Geschichte», en Id., *Soziologische Aufklärung* 2, Opladen, 1981.

no. Ellos no predicen nada y pueden incluso fomentar el tráfico, la cooperación y el conflicto a través de las fronteras que definen. La forma que adopten los límites definirá, sin embargo, la clase de relaciones externas que aparecen como ventajosas o peligrosas. La concepción china clásica, que distingue la civilización respecto de los países bárbaros del exterior, parece dar prioridad a las consideraciones militares y culturales[24], mientras que la noción europea de fronteras diferencia al sistema político del sistema legal y tiende a politizar las relaciones exteriores[25]. A la inversa, las formas de diferenciación afectan a los requisitos de delimitación. La diferenciación funcional creciente conduce a una divergencia entre demandas y reglas de selección de la frontera externa de las sociedades. Los sistemas legales y político tuvieron que insistir sobre los límites territoriales claramente definidos, en orden a vincular las decisiones a reglas[26]. Los sistemas religioso y económico fueron empujados a mirar a sus clientelas específicas a través de las fronteras políticas. Sus pretensiones pudieron contenerse en la medida en que sus problemas pudieron ser resueltos por los monjes itinerantes, los mercaderes o las expediciones políticas ocasionales. Pero esta condición cambió cuando la estructura de estos subsistemas se hizo crecien-temente dependiente de procesos de intercambio con aquello que, desde el punto de vista político, tenía que ser considerado como en-torno. De este modo se incrementaron la presiones para extender las fronteras externas de la sociedad y para relajar su definición política. De otra manera, incluso los acontecimientos decisivos en el contexto de los procesos económicos, religiosos y científicos hubieran tenido que ser localizados *fuera* del sistema. Cuando la diferenciación funcional se convirtió en esquema primario de la sociedad, los problemas de demarcación no pudieron ser ya resueltos a través de los viajes o atribuyendo los acontecimientos a actores individuales. La idea del siglo XIX acerca de los capitalistas individuales explotando sin control los recursos mundiales y obteniendo el apoyo de sus respectivos Estados nacionales era ya entonces anacrónica. Las sociedades territoriales se

24. Véase la información de J. K. Fairbank, *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relation*, Cambridge, Mass., 1968, que documenta la diferenciación consciente del orden civilizado (interno) y el orden bárbaro (externo), con un fuerte componente cultural de relaciones tributarias y actitudes hacia los mercaderes extranjeros. Cf. también O. Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, New York, 1951.

25. Sobre los orígenes de la idea europea de frontera véase J.-F. Lemarignier, *Recherche sur l'hommage en marché et les frontières feodales*, Lille, 1945; R. Dion, *Les frontières de la France*, Paris, 1947.

26. En la Edad Media europea, particularmente en Francia, el sistema *religioso* inició un movimiento hacia límites territoriales claramente definidos, el cual fue controlado con vacilación por los poderes políticos. Ésta es, sin embargo, una interesante excepción, debido a la estructura legal y organizacional de la Iglesia, que creó problemas para la toma de decisiones dentro de su propio ámbito (relacionados, por ejemplo, con las competencias de los obispos que viajaban *extra provinciam*).

fusionaron en una sociedad global porque algunos de sus más importantes sistemas funcionales se expandieron tanto que no podían permanecer dentro de límites tan estrechos. Cuando los sistemas políticos no pudieron continuar en tal situación, no les quedó otra salida que intentar situar los procesos de desarrollo económico, científico, de comunicación de masas y de manejo de la opinión bajo el control político local. Así, las diferencias regionales fueron transformadas en grados diferentes de participación dentro del marco de una sociedad global. Como resultado de esto tenemos ahora el problema de los «países subdesarrollados». Después de todo, es una consecuencia de la diferenciación funcional el que los límites de demarcación de la sociedad se desplacen hacia el extremo —englobando, finalmente, toda posible comunicación—. Hoy constituyen un sistema social sin precedente histórico: un nuevo tipo de sociedad. Y esto cambia la perspectiva de la evolución cultural en dirección a una más alta improbabilidad: la evolución posterior sólo puede ser la evolución de un único sistema.

2) La extensión de los límites es, ciertamente, una forma de incrementar el tamaño de un sistema, pero de ninguna manera es la única. Debemos analizar el tamaño como un problema independiente. El concepto de «tamaño sistémico» se refiere al número de sus elementos. Las interrelaciones entre estos elementos constituyen el sistema. La ventaja del tamaño no se apoya en una capacidad para actualizar todas las posibles interrelaciones, sino en la *oportunidad* suministrada para elegir las más importantes[27]. Por tanto, aumento de tamaño significa incremento de la «selectividad» u oportunidad de elección entre alternativas. El tamaño obliga al sistema a seleccionar, y la selectividad así intensificada (y no el mero número de elementos) tiene que ser acompañada por formas apropiadas de diferenciación. La estratificación opera en términos de igualdad y de desigualdad. Por ello, la estratificación requiere un tamaño aumentado y produce más selectividad que la segmentación, del mismo modo que la diferenciación funcional produce más selectividad que la estratificación. La diferenciación funcional suministra al sistema un mayor número de elementos, lo que redunda en una más elevada selectividad —en un potencial mayor para la elección entre una variedad de relaciones especiales—. Ella excluye de manera definitiva una interdependencia por entero directa entre todos los elementos[28]. En relación con los problemas del aumento de tamaño, la teo-

27. Para una formulación del problema véase V. A. Graicunas, «Relationship in Organization», en L. Gulick y L. Urwick (eds.), *Papers on the Science of Administration*, New York, 1937, pp. 183-87; W. M. Kephart, «A Quantitative Analysis of Intragroup Relationship»: *American Journal of Sociology* 50 (1945), pp. 544-549.

28. Esto es también válido (por razones de tiempo) para la relación entre los sistemas y sus entorno, como ha mostrado W. R. Ashby en su *Introducción a la cibernética*, cit.

ría sociológica ha podido elegir entre variables demográficas y comunicativas[29]. El marco que propongo pretende integrar ambas. Las variables demográficas hacen referencia a un incremento de la población integrada en una sociedad. Desde nuestro punto de vista, éstas son variables *externas*, porque las personas como unidades psíquico-orgánicas pertenecen al entorno de los sistemas sociales. Sólo las variables comunicativas pertenecen a los procesos *internos* de estos sistemas. Un tamaño de población suficiente tiene que ser reconocido como una condición externa importante para el número de acontecimientos comunicativos. Pero puede ser usado para intensificar la comunicación sólo si se dispone de las técnicas comunicativas apropiadas; y en parte el tamaño puede ser suplido por ellas. Un país con una densidad baja de población puede tener una alta densidad de comunicación y viceversa.

La comunicación de alta densidad se ha desarrollado, dicho de forma muy elemental, en tres estadios: de la comunicación animal al lenguaje, desde éste a la escritura y, finalmente, a la difusión de masas. Cada estadio presupone una población suficiente como una precondición del entorno, y responde a esto incrementando el número de mensajes emitidos, así como intensificando su selectividad. El perfeccionamiento de los canales de comunicación (añadiendo medios más poderosos) incrementa, como contrapartida, la población que una sociedad puede integrar. Finalmente, el tamaño ampliado del sistema estabiliza los canales y las técnicas de comunicación, que son requeridos casi como logros evolutivos irreversibles.

De esta manera es como ha producido la evolución un sistema único de sociedad mundial apoyado sobre la diferenciación funcional y la comunicación de masas. Esta sociedad mundial se desmoronaría si los cambios estructurales invirtieran el modelo primario de diferenciación o el sistema de comunicación de masas. Esto significa, por otra parte, que el sistema de la sociedad mundial tiene que pagar los costes resultantes de su desarrollo estructural. La comunicación de masas no es simplemente una solución mejor para resolver los problemas de comunicación. Tiene un impacto poderoso

29. Será imposible decidir si estas variables son dependientes o independientes. Evidentemente, son ambas cosas. Para una discusión más amplia de esta cuestion véase E. Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, London, 1965; «Environment, population et technologie dans la société primitive»: *Annales E.S.C.* 29 (1974), pp. 538-52; D. E. Dumond, «Population Growth and Cultural Change»: *Southwestern Journal of Anthropology* 21 (1965), pp. 302-24; R. L. Caneiro, «On the Relations between Size of Population and Complexity of Social Organizations»: *Southwestern Journal of Anthropology* 23 (1967), pp. 234-43; B. Spooner (ed.), *Population Growth: Anthropological Implications*, Cambridge, Mass., 1972. La distinción teóricamente fructífera, sin embargo, es entre variables *externas* e *internas* (y no entre variables dependientes e independientes). Las variables externas podrían depender también de las estructuras sistémicas y de las formas de diferenciación.

sobre casi todos los subsistemas, limitando las formas en las que éstos pueden realizar sus funciones.

La comunicación de masas no es una comunicación en el sentido usual, que busque cambiar las opiniones o influir en la acción. Pudiera hacerlo o no, pero su impacto real en la sociedad está relacionado con el tiempo: tan pronto como la información o las opiniones son publicadas, el conocimiento común tiene que ser dado por supuesto, y las acciones deben basarse en el conocimiento imputado, y ello con independencia de que las opiniones hayan cambiado realmente o no[30]. Así, la comunicación de masas excede continuamente sus efectos inmediatos y acelera las reacciones de una manera que puede ser compatible o no con una realización «seria» de las funciones. En otras palabras, el *social* «tener en cuenta» lo que se supone que los otros saben cambia ya la dimensión *temporal* de las vivencias y acciones. No se trata tanto de la uniformidad supuesta de opiniones como de la restricción de los horizontes temporales que disminuye el espectro de posibilidades disponibles en otros subsistemas. Así, un pretexto para el control político de los medios de comunicación podría ser un alegato no tanto a favor de la formación del consenso como del mantenimiento de un futuro abierto y halagüeño.

3) La diferenciación funcional expone a los subsistemas a un entorno interno altamente complejo. Atenúa las creencias compartidas, reduciéndolas a «sentidos» simbólicos altamente generalizados, o localizándolas en situaciones específicas de la vida diaria que cambian a medida que lo hacen los interlocutores. Como consecuencia de ello, los supuestos comunes sobre una perdurable realidad presente tienen que ser reemplazados en gran medida por una sucesión de diferentes eventos y acciones. De esta manera, la complejidad se temporaliza.

Como muestra la investigación en historia de las ideas, las nociones sobre el tiempo y las concepciones sobre los horizontes temporales cambian al unísono[31]. Este proceso se inició a comienzos del siglo XVII (lo que es muy significativo) con un cambio en el concepto de presente. El presente fue reducido a un instante sin duración inherente. Se dijo que dependía de causas secundarias y del esfuerzo humano para su preservación. Esto parece expresar la pérdida de comprensión común mencionada arriba y puesta de manifiesto por las guerras de religión, las fluctuaciones económicas y la extensión geográfica y científica de la idea de mundo. Sólo durante la segunda mitad del siglo XVIII se produjo un intento de cambiar los horizontes temporales del pasado y del futuro, reconstruyendo el presente

30. N. Luhmann, «Veränderungen im System gesellschaftlicher Kommunikation und die Massenmedien», en O. Schatz (ed.), *Die elektronische Revolution: Wie gefährlich sind die Massenmedien?*, Wien, 1975.

31. Véase al respecto la nota 16.

como el momento decisivo (o incluso como el momento de decisión) entre un pasado y un futuro altamente desemejantes. Las estructuras, entonces, se temporalizaron, al convertirse en la no arbitrariedad de la secuencia de los eventos.

La transformación de la sociedad europea de estratificada en funcionalmente diferenciada se inició durante estos dos mismos siglos. La covariación de las estructuras temporales y las formas de diferenciación social no parece ser una correlación espuria. Puede ser explicada por medio de una teoría de la diferenciación que enfatiza la creciente complejidad de los entornos internos y de sus consecuencias para la integración y la comunicación intersistémica. Dicho en términos ligeramente diferentes: la diferenciación funcional lleva a una condición en la que la *génesis* de los problemas y su *solución* se separan. Los problemas no pueden ser ya resueltos por el sistema que los produce. Tienen que ser transferidos al sistema que está mejor preparado y especializado para resolverlos. En el plano de los subsistemas existe menos autarquía y autosuficiencia, pero hay más autonomía en la aplicación de reglas específicas y procedimientos a los problemas especiales. Esto significa que las interdependencias tienen que ser mediadas por el tiempo. Las sociedades funcionalmente diferenciadas precisan más tiempo pero tienen menos tiempo disponible que las sociedades más antiguas. Su historia, como su futuro, es mucho más compleja y contingente que la de cualquier otra sociedad anterior. A pesar de todo, los horizontes temporales relevantes para la orientación de vivencias y acciones parecen restringirse[32]. Ello es la causa de que en la vida diaria observemos crecientes presiones temporales (y la correspondiente aparición de un tiempo de ocio sin presión) y demos prioridad a los «compromisos» sobre los «valores»[33].

4) Las presiones temporales tienen un impacto especial sobre la estructura. Conducen a un incremento de la tasa de cambio estructural —una bien conocida característica de la sociedad moderna—. Además, afectan a la forma en que las estructuras pueden ser identificadas como expectativas en la vida diaria. Este tema, que se ha descuidado mucho, precisa una elaboración mayor.

La vida diaria se estructura por medio de expectativas recíprocas[34]. Sin embargo, no presupone una definición clara y no ambigua

32. Cf. J. Galtung, «Images of the World in the Year 2000: A Synthesis of the Marginals of the Ten Nations Study», en *7th World Congress of Sociology*, manuscrito, Varna, 1970.

33. N. Luhmann, «Die Knappheit der Zeit und die Vordringlingkeit des Befristeten», en *Politische Planung*, Opladen, 1971.

34. El concepto de expectativa es usado por Parsons y otros para conectar aspectos estructurales y motivacionales en el marco general de una teoría de los sistemas de acción. Cf. T. Parsons y E. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951; T. Parsons, *El sistema social*, Madrid, ²1976; M. Foschi, «On the Concept of Expectations»: *Acta Sociologica* 15 (1972), pp. 124-131.

de una unidad de expectación distinta de todas las demás. Las expectativas son evocadas por el contexto y se combinan en *clusters*. Sólo bajo la presión de desacuerdos y cambios sugeridos se ven forzadas a aceptar o bien un *status* cognitivo, o bien un *status* normativo, dependiendo de si van a ser cambiadas frente a acontecimientos que las contradicen o de si van a ser tenazmente mantenidas como contrafácticamente válidas[35]. Y es sólo esta situación de elección forzada, de cambiar o no cambiar las expectativas, lo que lleva a determinar el punto de vista que identifica el conjunto que ha de ser cambiado o, por contra, mantenido. Después de todo, tenemos que saber de qué se trata antes de ser capaces de decidir sobre el abandono o el mantenimiento de expectativas.

Las expectativas de la conducta humana pueden ser identificadas por *valores*, por *programas* (normas o metas), por *roles* o por *personas* a las que se refieren. Estos diferentes niveles de identificación pueden ser ordenados en una escala que va de lo altamente abstracto a lo muy concreto. Una vez que las expectativas son conformadas y usadas en situaciones concretas, estos diferentes niveles se implican entre sí y, mientras no surjan problemas, no precisan ser distinguidos. El intercambio de felicitaciones y la conversación entre amigos pudiera ser esperada de las siguientes maneras: como un valor, como condicionado por una regla normativa, como parte del rol de amigo o (sencillamente) como la conducta de una persona cuyo nombre y biografía conocemos. No tenemos que decidir qué nivel es el apropiado. Pero tan pronto como las expectativas tienen que ser negadas o cambiadas, se hace importante la búsqueda de los apropiados niveles de contraste. Esta diferenciación compensa la indeterminación inherente a las negaciones, pues de alguna forma dirige la búsqueda de alternativas o sustitutos.

Por estas razones, cuando la diferenciación funcional de la sociedad acelera los procesos de negación, rechazo y cambio, tenemos que esperar una creciente diferenciación de valores, roles, programas e identidades personales. Las expectativas, entonces, tienen que ser cambiadas frecuentemente en los niveles apropiados, y su preservación exige también la identificación en relación con su posible cambio. Puede que los objetivos tengan que ser cambiados mientras se mantienen los valores, y las personas pueden cambiar los roles. Si observamos la sociedad actual, encontramos que su complejidad estructural es primariamente elaborada en los planos de los programas y los roles. Estos niveles intermedios sustentan la multiplicidad y el cambio, mientras que los valores devienen ideologías y las personas individuos. Entonces, los valores se especializan en asegurar el consenso suficiente para iniciar la comunicación y para salvar cualquier

35. N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Reinbek, 1972, pp. 40 ss.

variación en los programas o en los roles. Sólo la sociedad moderna precisa de un concepto de valor. Las personas, por otra parte, garantizan una continuidad de expectativas concretas a pesar de las estructuras cognitivas y motivacionales altamente individualizadas. Sólo la sociedad moderna cultiva y apoya la relevancia social de los individuos. Los valores ideológicos y las personas individualizadas son posibles debido a que la carga estructural es distribuida entre varios niveles y puede ser organizada y adaptada en forma de programas y roles de los que dependen tanto los valores como las personas. Por otra parte, podemos tolerar la contingencia de programas y roles porque podemos trascenderlos en dos direcciones: hacia los valores abstractos y hacia las personas concretas.

Además de las presiones temporales y los problemas relacionados con la integración del pasado y del futuro, la manera en que las expectativas pueden ser mantenidas o cambiadas tiene un fuerte impacto sobre las perspectivas y costumbres en la vida diaria que no es reconocido. Las sociedades estratificadas podían suministrar concepciones de la «buena vida», que estaban modeladas según las aspiraciones y el *modus vivendi* de los estratos elevados. La sociedad funcionalmente diferenciada continúa reproduciendo imágenes marchitas de la vida en la alta sociedad, pero la estructura social y la motivación están ahora conectadas a través de otros mecanismos. Éstos tienen que ser más abstractos y, a la vez, situacionalmente más específicos. Las expectativas han de validarse de una forma relativa, mediante una referencia a los sistemas a los que sirven de soporte o a las decisiones «sujetas a cambio sin nuevo aviso». Esta situación puede ser descrita como una disociación entre la integración social y la sistémica[36], y sólo puede ser explicada como un *tradeoff problem* de la diferenciación funcional.

6. *Teoría de sistemas y teoría de la evolución*

Los enfoques clásicos de la teoría de sistemas, usando el paradigma de todo/partes, no tendieron meramente a ignorar la relevancia estructural de los entornos para los sistemas. También excluyeron, por estas limitaciones conceptuales, las perspectivas evolutivas. El resultado fue una división teórica que separaba las teorías del orden de las relativas al desarrollo, la estática de la dinámica y el interés

36. La distinción de Lockwood (cf. «Social Integration and System Integration», en Zollschan y Hirsch [eds.], *Explorations in Social Change*, London, 1964) sólo puede aceptarse con importantes modificaciones. Tendrá que incluir el caso de la integración negativa, pues la negación es también una manera de comunicación integrativa acerca del mismo tema.

por las estructuras del interés por los procesos[37]. Las respectivas teorías fueron construidas paralelamente, generando controversias abstractas sobre si la realidad fundamental de la vida social era la estructura o era el proceso.

El marco de referencia sistema/entorno descrito no proporciona una decisión final sobre estos asuntos. No pretende ser una teoría axiomático-deductiva de la que pueden ser derivados, mediante algún procedimiento lógico, requisitos funcionales y explicaciones del cambio. Acepta, al menos provisionalmente, la diferencia entre el marco conceptual de la teoría de sistemas y el de la teoría de la evolución. Dada esta posición, que en un cierto sentido representa la actual situación histórica de la sociología, la tarea no puede consistir en otra cosa que en incrementar la complejidad de ambos marcos conceptuales, en orden a crear nuevas posibilidades de integración. Incluso podemos racionalizar las deficiencias lógicas de este enfoque afirmando que sólo una pluralidad de conceptualizaciones *independientes* podría estimular la investigación sobre interdependencias interesantes (no tautológicas)[38].

Después de Darwin, la teoría de la evolución diseña un modo específico de cambio estructural distinguiendo entre mecanismos de variación, selección y estabilización[39]. Sin perder su propia coherencia conceptual, puede descartar la vieja noción de un proceso causal o «evolutivo» de la historia universal como una unidad autoexplicativa[40]. Este cambio de paradigma socava la validez de la noción marxista de una unidad de teoría y praxis. Por otra parte, proporciona

37. Esta línea divisoria tiene, por supuesto, una vieja tradición. No fue inventada en el siglo XIX, pero fue formulada entonces. Nace de los intentos de los primeros «filósofos» griegos de reemplazar la forma épico-poética de la comunicación preservada y la comunicación rapsódica por una distinción entre las personas que conocen y los objetos conocidos, así como por medio del énfasis ontológico sobre las estructuras invariantes del «ser». Véase, para este cambio de las técnicas de comunicación y de los modelos de lenguaje, E. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, 1994.

38. Ciertamente, es una cuestión abierta pero interesante explorar, además, si después de Hegel y Marx (así como después de Parsons) puede ser aconsejable un enfoque oportunista o pragmático de los problemas de diseño teórico. H. J. Bershady (*Ideology and Social Knowledge*, Oxford, 1973) llega a una conclusión similar.

39. En la teoría de la evolución orgánica estos mecanismos han sido identificados como: 1) mutación y recombinación genética, 2) selección natural y 3) aislamiento reproductivo de poblaciones. Están claramente diferenciados por diferentes *tipos* de formación sistémica. La aplicación de este marco general a los problemas de la evolución sociocultural requeriría una identificación de estos mecanismos y una explicación de su diferenciación que hasta ahora no se ha intentado. La referencia a la lucha por la existencia o a la competencia como principios explicativos no es, por supuesto, una solución adecuada.

40. El movimiento llamado neoevolucionista, dentro de la teoría estructural-funcional, no recoge correctamente este cambio de paradigma, limitándose a realizar una crítica de los supuestos especiales sobre el desarrollo, como necesidad, unilinealidad, continuidad e irreversibilidad. Después de haber rechazado todo esto, apenas podemos conservar la noción de evolución como un proceso. Por eso hay que reformular los fundamentos conceptuales de la teoría de la evolución.

mejores oportunidades de integrar las teorías de la evolución y de la sociedad. Al menos la teoría de la evolución orgánica sugiere que la teoría de sistemas puede ayudar a definir y caracterizar los diferentes mecanismos del cambio evolutivo.

En otras palabras: el enfoque darwinista sustituye la idea de una secuencia direccional e histórica de cambios que va de los estados simples a los complejos por una distinción entre los mecanismos necesarios para el aprovechamiento de la oportunidad de cambio estructural. La mayor complejidad de esta teoría incrementa las interdependencias entre la teoría de la evolución y la de sistemas, suponiendo que esta última sea capaz de alcanzar una complejidad adecuada. Lo mismo vale para la perspectiva inversa. Si concebimos los sistemas como sistemas-en-sus-entornos, los cambios estructurales tienen que presuponer la ocurrencia de eventos no coordinados en los sistemas y en sus entornos. Los eventos no coordinados son contingencias, tanto con respecto a su coincidencia como a su causalidad conjuntiva. La coincidencia contingente de contingencias (y ésta es una definición plausible de «oportunidad») puede producir cambios estructurales si están dadas las condiciones planteadas por la teoría de la evolución. La mayor complejidad de ambas teorías y el cambio coordinado de paradigmas en ambas áreas es lo que aumenta la probabilidad de su integración teórica.

Por supuesto que ésta es una manera muy formal de exponer las posibilidades de investigación científica. La señal indicadora del camino hacia la concretización podemos encontrarla si retrocedemos a la distinción entre diferenciación interna y externa. La diferenciación externa o primaria es la precondición general de la evolución como tal, y ello vale tanto para el nivel de la evolución físico-química como para el de la orgánica o el de la sociocultural. Los límites de los sistemas duplican las cadenas causales, en el sentido de que eventos únicos en el entorno del sistema pueden tener diferentes efectos en el entorno y en el sistema. Discontinuidades mínimas, por tanto, pueden incrementarse a lo largo del tiempo, en la medida en que diferencian reacciones.

El mismo mecanismo opera dentro de los sistemas[41]. Además, la diferenciación interna realiza una de las funciones evolutivas, ya que proporciona el mecanismo de estabilización. Los sistemas dentro de los sistemas reproducen modelos de conducta crecientemente improbables, soluciones a los problemas, y mantienen las adquisiciones evolutivas (pero también los rasgos o residuos no funcionales, o incluso los disfuncionales) dentro de una zona de indiferencia a las

41. Buenas ilustraciones relacionadas con la diferenciación interna del sistema económico europeo protocapitalista se pueden encontrar en I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo en el siglo* XVI, Madrid, 1979.

fluctuaciones tanto del entorno externo como del interno. Si esto es así, entonces puede suponerse que las formas de diferenciación interna afectan a la evolución. La segmentación, la estratificación y la diferenciación funcional no son formas meramente diferentes (pero funcionalmente equivalentes) de retener y reproducir los rasgos evolutivos alcanzados. Haciendo esto influyen sobre la interacción entre los mecanismos evolutivos. Éstos no son una simple lista de requisitos adicionales que han de satisfacerse para originar la evolución. Son funciones interdependientes, en el sentido de que la forma en que cada una de estas funciones es realizada influye sobre el abanico de posibilidades disponibles para las otras. Así, la diferenciación funcional amplía y diferencia el horizonte de posibilidades accesible para cada subsistema. Estimula la variación y aumenta los requisitos para las operaciones selectivas hasta un punto tal que podría ser incompatible con cualquier otra forma de estabilización retentiva. Ella, por tanto, acelera la evolución; y esto limita de nuevo el repertorio de posibles innovaciones susceptibles de ser retenidas. Bajo las condiciones de una extrema diferenciación funcional, los cambios empiezan a rebasarse unos a otros, sin que haya tiempo suficiente para que se sedimenten y exploren sus mejores posibilidades. Llegado este punto, la velocidad se convierte en el factor predominante en la selección.

Estos comentarios no han pretendido ser una descripción del estado de la sociedad moderna, o incluso una explicación del mismo. Se mantienen en el ámbito de la teoría general. Sin embargo, sí nos indican que pueden alcanzarse importantes ventajas combinatorias si los marcos conceptuales de la teoría de sistemas y de la teoría de la evolución fueran revisados y reintegrados. Y estas ventajas de tipo combinatorio podrían volver a ser el factor decisivo para conectar la teoría general, tal y como se practicaba en la «gran tradición», con la investigación histórica y empírica.

5

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS A UNA TEORÍA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SIMBÓLICAMENTE GENERALIZADOS

I

Desde el siglo XIX los trabajos de teoría de la sociedad se apoyan sobre dos fundamentos: sobre los supuestos relativos a la formación y diferenciación de sistemas y sobre aquellos otros concernientes a la evolución. Esta doble fundamentación ha hecho posible tanto el polemizar como el relacionar. Esto permite aseverar la existencia y el significado de un orden consistente como punto de partida indispensable de todo análisis científico, por una parte, y, por otra, rechazar las afirmaciones exageradas del orden por parte de la teoría sistémica y estructural en relación con el cambio social. Desde una perspectiva polémica, la propia posición puede fundamentarse entonces mediante un rechazo de la exageración propia de la posición contraria. El que esta técnica de argumentación no se haya debilitado se debe a las posibilidades de relación que abre tal estructura dicotómica. Se pueden formular separadamente las tesis sobre la construcción sistémica y las relativas a la evolución, y después proceder a relacionarlas. Así, por ejemplo, en los clásicos de la sociología se dice que la evolución, con ayuda de los mecanismos *darwinianos*, incrementa la complejidad de la sociedad como sistema; o que la evolución conduce a una creciente diferenciación sistémica y a una conversión de la diferenciación segmentaria en diferenciación funcional; o que la evolución dispone la diferenciación social como oposición entre estratos, que luego fortalece y simplifica para, finalmente, superarla. Las adquisiciones cognoscitivas se hallan aquí en las afirmaciones relativas a relaciones, obtenidas por medio de técnicas relacionales que son independientes de las realidades formuladas.

Una perspectiva y una metódica tales se diferencian por principio de la filosofía social veteroeuropea, que había incorporado de-

terminados supuestos normativos y morales —vinculantes también para el investigador— en los enunciados sobre la naturaleza humana y enjuiciaba los hechos sociales y humanos en virtud de su perfección/corrupción. Por contra, la moderna técnica relacional de la sociología distancia al investigador más fuertemente de su objeto, atribuyéndole a éste mayor contingencia. El conocimiento no se preocupa ya más de destilar y consumar el *ethos* natural de la vida social; ya no está marcado por la necesidad de este *ethos*, sino que, en sus hipótesis acerca de la formación de sistemas y la evolución, presupone la contingencia y fundamenta sus logros cognoscitivos en que lo contingente no puede combinarse arbitrariamente, o sea, en que las relaciones *reducen* la contingencia[1].

Uno puede asombrarse del atrevimiento de esta técnica de conocimiento y de su grado de diferenciación con respecto a los compromisos morales del mundo de la vida, y entonces preguntarse si está vinculada a aquella dicotomía relativamente simple de partida entre sistema y evolución, o si, una vez reconocida en su principio, es susceptible de traducirse en teorías de la sociedad más complejas y, por ello, más adecuadas a la realidad. Una crítica inmanente de aquellas concepciones antiguas no es posible aquí; pero llama la atención que, ante todo, nunca han hecho plenamente justicia a los ámbitos de la comunicación, la motivación, los criterios de racionalidad, la cultura y la historia, por lo que siempre han tenido junto a ellas un enjambre de teorías de contraste, que se han fundamentado bien económico-utilitariamente, bien histórico-culturalmente, o bien, de nuevo, político-moralmente. Esta observación suscita la pregunta de si no es posible llegar a una teoría de la sociedad conceptualmente más rica y, por ello, más adecuada a la realidad. La lista de desiderátums comunicación/motivación/racionalidad/cultura/historia ofrece una primera indicación al respecto.

Si se acepta esta indicación, entonces parece adecuado intentar, con la ayuda de esbozos ya disponibles, darle un tercer fundamento a una teoría sociológica de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Junto al aspecto primariamente *material* de la diferenciación sistémica de acuerdo con diferentes funciones y al primariamente *temporal* de la evolución, surge además en la sociología, con igual rango, el aspecto específicamente *social* específico

1. Esta forma de proceder implica, por lo demás, una precisa inversión de los supuestos escolásticos «ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 86). El abandono de las posiciones fundamentales veteroeuropeas no radica sólo, pues, en la renuncia a la «filosofía práctica» y a los supuestos morales de fondo acerca de la naturaleza, el hombre y la sociedad, sino también en una revolución de la conexión fundamentadora entre contingencia y necesidad en los ámbitos de la realidad y del conocimiento, que puede ser remitida en sus principios hasta Duns Scoto.

de las relaciones humanas; es decir, la cuestión relativa a cómo diversos sistemas selectivos entran en relación unos con otros.

II

Basándose en anteriores representaciones —particularmente en analogía con el dinero y las comunicaciones lingüísticamente mediadas[2]—, Talcott Parsons ha sido el primero que ha desarrollado el bosquejo de una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados[3]. Parsons parte de que el incremento evolutivo de la diferenciación sistémica no permite que las relaciones contingentes de recíproca dependencia entre los subsistemas —así como los procesos resultantes de ellas (*interchanges*)— puedan seguir adoptando la forma de un intercambio *ad hoc* (puro) de satisfacción de necesidades por satisfacción de necesidades. Cada sistema tiene, más bien, que poder controlar sus relaciones particulares con otro sistema en conformidad con las condiciones generalizadas de compatibilidad con el resto de relaciones intersistémicas. La gran variedad de relaciones externas que aparecen con la diferenciación sistémica tienen que ser mediadas a través de los «medios de intercambio» simbólicamente generalizados, como por ejemplo el dinero. Entonces, cada subsistema ha de construir expectativas complementarias en relación con otros subsistemas, tanto sobre la base de concretas satisfacciones como en un plano simbólicamente generalizado, para poder entrar en relación con ellos (*double interchanges*). Tales medios de intercambio son construidos en el transcurso de la evolución como lenguajes especializados para hacer posibles determinadas formas de relaciones intersistémicas. Ellos se desarrollan, por consiguiente, en referencia a problemas derivados de la diferenciación funcional. Dentro de cada particular sistema se produce entonces la institucionalización de unos criterios específicos de mediación (*coordination standards* como la capacidad de pago, por ejemplo), que operacionalizan el problema de fondo a modo de indicadores sustitutivos.

2. G. Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, 1977; K. Burke, *A Grammar of Motives and a Rethoric of Motives*, Cleveland-New York, 1962 (reimpresión), pp. 108 ss. y *passim*; G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, 1972.

3. Cf. T. Parsons, «On the Concept of Influence», en *Sociological Theory and Modern Society*, New York, p. 297-354; «Sobre el concepto de poder político», en R. Bendix y S. M. Lipset (eds.), *Clase, status y poder* II, Madrid, 1972, pp. 111-177. También es importante, para la traducción del esquema desde el plano de los sistemas sociales al del sistema general de acción, «Some Problems of General Theory in Sociology», cit. (pp. 43 ss.). Una clara presentación de la evolución del esquema se encuentra en T. S. Turner, «Parsons' Concept of "Generalized Media" and its Relevance for Social Anthropology»: *Sociological Inquiry* 38 (1968), pp. 121-134.

Esta concepción no debe ser aquí «criticada en términos inmanentes», sino generalizada, es decir, debe seguir siendo desarrollada. A tal efecto nos servimos de los siguientes puntos de contacto:

1) Parsons vio que la diferenciación sistémica origina relaciones contingentes entre los subsistemas. Pero contingencia significa en este contexto solamente «dependencia de...». Esta versión del concepto de contingencia puede ser ampliada recurriendo al concepto general de contingencia de la teoría modal, que indica el «ser-posible-también-de-otro-modo» de lo existente y que puede ser definido a través de la negación de la imposibilidad y de la necesidad[4]. La contingencia, en este sentido, surge en virtud de que los sistemas pueden adoptar también otros estados; y se convierte en doble contingencia en cuanto los sistemas sintonizan la selección de sus propios estados a la contingencia de otros sistemas.

2) La limitación de las relaciones de intercambio o recíproca satisfacción de necesidades (*gratification*) puede ser superada en la medida en que el problema de referencia se amplía a la comunicación en general. Entonces ya no se hablará de medios de intercambio sino de medios de comunicación. La comunicación presupone contingencia y consiste en la información sobre selecciones contingentes de estados sistémicos[5]. El problema al que se refieren los medios de comunicación se hace así más abstracto: ya no se trata, necesariamente, del logro de la reciprocidad plena[6], sino de asegurar la aceptación exitosa de comunicaciones.

3) Con su comprensión del concepto de contingencia como dependencia de una satisfacción recíproca de necesidades, y en conexión con una teoría de la sociedad que parte del problema diferenciación/integración, el problema fundamental del mantenimiento del sistema se plantea para Parsons en la forma de una generalización simbólica de valores compartidos, que aseguran la complementariedad y el reconocimiento recíproco de expectativas. La forma

4. Para los problemas lógicos y la historia terminológica cf. A. P. Brogan, «Aristotle's Logic of Statements About Contingency»: *Mind* 76 (1967), pp. 49-61; A. Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus* contingens*: Eine Untersuchung über die Bedeutung von* contingere *bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, Heidelberg, 1938; G. Jalbert, *Nécessité et contingence chez St. Thomas*, Ottawa, 1961; H. Schepers, *Möglichkeit und Kontingenz: Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz*, Torino, 1963. El tratamiento de la contingencia como «dependencia de» es sólo una versión especial, condicionada por la teología de la creación, de este concepto general de la teoría de los modos. Sobre el origen de la misma, véase también G. Smith, «Avicena and the Possibles»: *The New Scholasticism* 17 (1943), pp. 340-357.

5. Véase D. M. MacKay, *Information, Mechanism and Meaning*, London, 1969.

6. Sobre este problema en la teoría parsoniana cf. A.W. Gouldner, «Reciprocity and Autonomy in Functional Theory», en Ll. Gross (ed.), *Symposium on Sociological Theory*, White Plains, N.Y., 1959, pp. 241-270.

original de generalización simbólica con esta función es para él el lenguaje. Los medios de intercambio simbólicamente generalizados son para él, por tanto, formas especiales del lenguaje. El punto más difícil del análisis radica, de este modo, en la mediación entre dos ámbitos: el general de un entendimiento previo societalmente integrado, por un lado, y el más concreto de las transacciones individuales orientadas a la satisfacción de necesidades, por otro (en correspondencia con la distinción lingüística entre código y mensaje). El problema de la motivación para aceptar reducciones selectivas se desplaza a lo psicológico y se resuelve con ayuda de los conceptos de internalización y de socialización[7]. Lo que no queda claro es si y cómo puede ser reproducida y amplificada la contingencia de la acción individual dentro de la estructura de los sistemas sociales[8]; si se la interpreta a partir de la más reciente tradición filosófica, ella puede considerarse como azar y no como libertad[9]. Para poder superar esta restricción, no consideramos a los códigos como valores o series de símbolos sin más, sino que, con una específica abstracción, los concebimos como disyunciones: «si o no», «tener o no tener», «verdad o falsedad», «lícito o ilícito», «belleza o fealdad».

4) Las abstracciones aquí propuestas tienen el objetivo técnico-conceptual de liberar la teoría de los medios de comunicación de una fijación demasiado estricta a los problemas resultantes de la diferenciación evolutiva y de independizarla de las teorías de la evolución y de sistemas. Con esto se logra un proyecto más abierto, a partir del cual es posible reflexionar de nuevo acerca de las relaciones entre formación de sistemas, evolución y los medios-funciones en el plano del sistema de la sociedad. Por otra parte, es preciso renunciar a lo que era el objetivo más importante para Parsons: la deducción teórica de los enunciados sobre los medios de comunicación a partir de una teoría sistémica más general.

7. Cf. al respecto también E. Schrader, «Handlung und Wertsystem: Zum Begriff der Institutionalisierung in Talcott Parsons soziologischem System»: *Soziale Welt* 17 (1966), pp. 11-135. A modo de atenuante debe indicarse que esta solución no ha de ser interpretada como reduccionismo psicológico. Lo que Parsons hace con ella, más bien, es incorporarla a una teoría general del sistema de acción, y en este nivel no puede diferenciarse todavía entre sistemas psíquicos y sociales. Véase sobre este punto T. Parsons, «Some Problems of General Theory in Sociology», cit., pp. 43 ss.

8. Sólo en el caso del dinero se pone esto de manifiesto, o sea, para el caso en el que el medio mismo es monetizado a efecto de su utilización en concretas transacciones *y, por ello, no pierde su generalidad*. Pero esto es una forma excepcional, cuyo uso a modo de ejemplo por parte de Parsons sirve más para dificultar que para resolver el problema planteado.

9. Cf. J. Ritsert, *Handlungstheorie und Freiheitsantinomie*, Berlin, 1966; y «Substratbegriffe in der Theorie des sozialen Handelns. Über das Interaktionsschema bei Parsons und in der Parsonskritik»: *Soziale Welt* 19 (1968), pp. 119-137.

III

La comunicación presupone que los comunicantes no son idénticos, así como también, por ello, la diferencia de perspectivas y la imposibilidad de una congruencia completa de sus vivencias. Estos fundamentos de toda comunicación son aceptados estructuralmente en la comunicación lingüística, y se toman en consideración a través de la provisión de posibilidades de negación[10]. Por medio de su potencial de negación, el lenguaje asume la función de una regla de duplicación, por cuanto, para todas las informaciones disponibles, pone a disposición dos posibilidades: una positiva y otra negativa. A las estructuras que asumen esta función de ser una regla de duplicación las denominaremos (apoyándonos en las nociones biogenéticas, no en las lingüísticas[11]) *códigos*. Mediante los códigos los sistemas logran una redistribución de frecuencias y probabilidades, en comparación con lo que les cae en suerte a las materias e informaciones procedentes del entorno. Entonces, el que en la comunicación se afirme o se niegue es algo que no depende ya de los acontecimientos en el entorno, sino de los procesos de selección internamente controlables. Por otra parte, con este principio de diferenciación comunicativa aumenta un riesgo interno: el representado por la posibilidad de que se interrumpan las conexiones selectivas. La comunicación, y más aún la de carácter lingüístico, produce primero sólo la llegada de una información, la comprensión de cuyo sentido (por lo general gruesa e insuficiente) no implica la simultánea aceptación de la selección que ella comporta como premisa de vivencias y acciones ulteriores. A través de la comunicación, por tanto, se alcanza primero sólo una transmisión de *ofertas* de selección. La garantía del *éxito* comunicativo —es decir, la transmisión efectiva de la selección misma a la vivencia y acción subsiguientes— depende de presupuestos adicionales. La contingencia incrementada a través del lenguaje exige dispositivos suplementarios que, en forma de códigos simbólicos adicionales, gobiernen la transmisión efectiva de complejidad reducida.

En las formaciones sociales antiguas de tipo arcaico tales funciones radican parte en el lenguaje mismo[12] y parte en los controles

10. Sobre esto y sobre los límites lingüísticos de las posibles negaciones, cf. S. J. Schmidt, «Texttheoretische Aspekte der Negation»: *Zeitschrift für Germanistishe Linguistik* 1 (1973), pp. 178-208.

11. Lo contrario es lo que justamente hace Parsons, en conexión explícita con R. Jakobson y M. Halle, *Fundamentals of Language*, Paris, 1956.

12. Véase, por ejemplo, Malinowski, «El problema del significado en las lenguas primitivas», editado en C. K. Ogden e I. A. Richards, *El significado del significado*, Buenos Aires, ²1964; L. Marshall, «Sharing, Talking and Giving: Relief of Social Tensions Among Kung Bushmen»: *Africa* 31 (1961), pp. 231-249. Por eso, es también posible que ese esquema de los medios de Parsons, formulado tan próximo al lenguaje y en el que lo fundamental es llegar a una mediacion entre las referencias simbólicas y las concretas transacciones, pueda ser traducido al contexto de las sociedades arcaicas (cf. Turner, «Parsons Concept of

inmediatos de conducta de los sistemas de interacción cara a cara. Estaban aseguradas a través de un abanico de alternativas relativamente estrecho y de «construcciones de realidad» relativamente concretas y provistas de una reducida capacidad de resolución. Sólo la invención de la escritura forzó soluciones de problemas de un nuevo tipo, conduciendo, sobre la base de fundamentos arcaicos tardíos (ante todo en el ámbito de la propiedad y el poder), al desarrollo de medios-códigos especiales[13].

La escritura es, a saber, una codificación secundaria del lenguaje, que duplica de nuevo a éste, junto con su esquematismo si/no, en otro sistema de signos, manteniéndolo disponible para el uso fuera de contextos interactivos. Con ello, los sistemas de sociedad y los de interacción se hacen más diferenciables, produciéndose una expansión espacial y temporal inmensa del potencial de comunicación, así como equivalentes de nuevo tipo para la memoria, con lo que, correlativamente, pierden significado en el plano societal las posibilidades de sugerir y controlar interactivamente los motivos. El potencial de negación de los procesos comunicativos no puede ser ya «socializado» tan inmediatamente como antes. Los fundamentos para la aceptación de las ofertas de selección tienen que ser reconstruidos sobre una base más abstracta, han de ser ajustados a la comunicación con desconocidos y abandonar el entremezclamiento con un *ethos* arcaico de vinculación social entre allegados. En ello radica el punto de partida histórico para la diferenciación de específicos medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Un constelación genética, una ocasión para el desencadenamiento, no determina por sí sola, naturalmente, el contexto funcional de la adquisición evolutiva. Los medios de comunicación surgidos con ocasión de la escritura no se circunscriben a la comunicación escrita, pues han de ser y permanecer capaces de utilizarse interactivamente. El dinero, por ejemplo, es monetizado, la verdad es sostenible en el diálogo, e incluso el que tiene el poder ha de emplear ocasionalmente su presencia como medio de control. Pero la compatibilidad con la escritura incrementa la contingencia regulable a través de medios-códigos, es decir, la diversidad de situaciones y selecciones todavía asumible. Los potenciales de negación e incertidumbre compatibles con la formación de estructuras son susceptibles de incrementarse si, por ejemplo, la verdad puede ser estructurada lógicamente o el derecho puede hacerse valer de manera que la conducta conforme a derecho es incompatible con el actuar injustamente.

"Generalized Media" and its Relevance for Social Anthropology»: *Sociological Inquiry* 38 [1968], pp. 121-134).

13. Cf. J. Goody e I. Watt, «The Consequences of Literacy»: *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), pp. 304-345; J. Goody, «Evolution and Communication»: *The British Journal of Sociology* 24 (1959), pp. 1-12.

A la inmensa ampliación del potencial comunicativo para el consenso y para el disenso le corresponde una nueva exactitud de la función. Pocos siglos después de la extensión de la escritura en la ciudad griega surgen para todos los ámbitos culturales (primero con la excepción de la religión) nuevas terminologías artísticas y nuevas creaciones conceptuales, en parte a través de la sustantivación (*philía, aletheia*), en parte a través de la revalorización (*nómos*), y en parte a través del desbastamiento y la estandarización (atributos señoriales)[14]. De este modo son tematizados los problemas que afectan a los códigos: por ejemplo, la estructura binaria del código lógico de la verdad en conexión con *Parménides*, o la codificación jurídica del poder político en conexión con los sofistas, y las no-negabilidades se hacen problematizables. En conexión con ello inician su singladura el pensamiento que se fija en las representaciones de perfección y la pregunta por los fundamentos. La función de tales códigos, en cambio, no es objeto de una reflexión paralela.

IV

La función general de los medios generalizados de comunicación —hacer transmisible la complejidad reducida y cuidar de la selectividad combinada también en situaciones altamente contingentes— es uno de los presupuestos fundamentales para la constitución de complejos sistemas de sociedad. Sin ella, la contingencia de las vivencias y del actuar no experimentaría un incremento digno de mención. Los partícipes en el sistema seleccionarían separadamente, con lo que no estaría garantizado que unos pudieran tomar como premisas de sus propias conductas las selecciones de otros. Sólo bajo estos dos presupuestos de una *alta contingencia de las selecciones* y de una suficiente *no-arbitrariedad en las relaciones entre ellas* pueden surgir sistemas complejos, capaces de dejar estructuralmente abierto y pese a ello sincronizar el cómo se comportará uno en lo concreto.

Una teoría de los medios de comunicación tiene que partir, por tanto, de que existen perspectivas de selección no idénticas y que han de ser selectivamente enlazadas. La verdad y el poder mismos regulan una selección contingente de *ambos* participantes en la comunicación. A esto se añade que éstos se experimentan recíprocamente como viviendo y actuando de manera selectiva, y que esto pueden

14. Véase al respecto: F. Dirlmeier, *Φιλός und φιλία im vorhellenischen Griechentum*, tesis doctoral, München, 1931; J. W. Beardsley Jr., *The Use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature*, disertación, Chicago, 1918 (para el concepto de *nómos*); M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969; K. Stegmann von Pritzwald, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato. Ein bedeutungsgeschichtlicher Versuch*, Leipzig, 1930.

tenerlo en cuenta al realizar sus propias selecciones. Si esto ocurre, entonces el proceso de selección deviene reflexivo. La concatenación puede ser anticipada y convertirse en motivo de la selección: uno, por ejemplo, dispone informaciones con valor de verdad (o valor de falsedad) para la vivencia del otro; o se selecciona la acción del otro. Este proceder a través de cadenas de selección puede llegar a ser una cuestión rutinaria en los mercados y en las burocracias, y en las cosas del amor convertirse en materia de experiencia sensibilizada; en cualquier caso, siempre se presupone un código, capaz de especificar suficientemente lo típico de la selección y de mantener la comunicación en la misma dirección. Pero ¿cómo se llega a la diferenciación y la especificación de tales medios-códigos? ¿Por qué existe sólo un lenguaje (una comunidad de traducción de los lenguajes coloquiales), mientras hay una pluralidad de medios de comunicación?

Para Parsons, en conexión con su esquema tetrafuncional, la respuesta a esta pregunta resulta directamente de la diferenciación funcional del sistema. Con arreglo a esta arquitectónica sistémica hay y sólo puede haber cuatro medios, para los sistemas sociales, por ejemplo, el dinero, el poder, la influencia y los compromisos de valor. Nuestra abstracción del problema de referencia obliga a dar otra respuesta. Cuando el problema de referencia radica en el incremento de la contingencia —que en la diferenciación externa de los medios de comunicación es, por una parte, presupuesta y, por otra, continuada—, hay que suponer que la diferenciación de los medios es provocada por los *problemas resultantes* de tales incrementos de la contingencia. Pero el problema central derivado de los incrementos de contingencia consiste en la necesidad de *atribuir* las realizaciones selectivas. En la medida (y temas) en que la contingencia crece se hace necesario localizar las realizaciones selectivas; al menos se han de poder encontrar destinos y puntos de influencia si no consta ya lo que ha ocurrido o lo que ocurrirá.

Naturalmente, sistema y entorno están siempre causalmente implicados. Toda atribución desemboca en un aderezo artificial de suposiciones causales, y es en eso convencional, es decir, es ella misma contingente. Mediante la reducción de la complejidad causal puede elegir centros de gravedad de la atribución, y esto en una doble dirección: en el sistema (propio o ajeno) o en el entorno (propio o ajeno). Para disponer de expresiones sucintas, los procesos de selección que en este sentido son atribuidos al sistema deben ser llamados *acciones*, mientras que aquellos otros que son atribuidos al entorno deben ser llamados *vivencias*[15]. A esto se añade que las trans-

15. Las consecuencias adicionales de esta relativización de las categorías de acción y vivencia por los procesos de atribución (a su vez contingentes) no pueden ser tratadas aquí adecuadamente. Sólo podemos señalar que ello implica una renuncia a toda determinacion

misiones de selectividad reguladas por los medios se verifican asimétricamente, y que al menos participan en ellas dos interlocutores: *Alter* como emisor y *Ego* como receptor. De este modo resultan cuatro constelaciones fundamentales, que son las que guían la diferenciación externa de medios-códigos simbólicamente generalizados en direcciones muy distintas.

Para tener una visión panorámica de estas constelaciones y de los medios a ellas coordinados, procedemos a combinarlos en forma de una tabla de doble entrada:

	Vivencia de Ego	*Acción de Ego*
Vivencia de Alter	Av Ev (Verdad/ Relaciones de valor)	Av Ea (Amor)
Acción de Alter	Aa Ev (Propiedad/Dinero/ Arte)	Aa Ea (Poder/Derecho)

La traducción de selecciones con el *status* de meras vivencias en otras con el mismo *status* plantea a un código exigencias completamente diversas de las requeridas cuando se trata de cadenas de acción, o sea, cuando Alter selecciona a través de su propio actuar una acción de Ego. También las formas combinadas se diferencian considerablemente dependiendo del modo de atribución. Si Ego debe honrar el horizonte vivencial de Alter mediante su propia acción, es un problema completamente distinto al que se plantea a Ego cuando para él la acción de Alter ha de representar una mera vivencia, y ello aunque este último seleccione contingentemente. Diferencias tan importantes como éstas no pueden ser salvadas en lo sucesivo, en las sociedades complejas, altamente contingentes, a través de construcciones unitarias de la realidad. Sólo una especificación suficiente de las constelaciones de atribución posibilita la prestación específica de los medios de comunicación: el motivar a la aceptación en virtud del modo de selección.

Las constelaciones típicas que se derivan de la diferenciación de formas de atribución pueden ser usadas en adelante (bajo condiciones evolutivas indicables) para captar lo que distingue a los medios-

óntica o esencialista de las características definitorias de la acción y la vivencia, y que ambas devienen una función de las configuraciones sistémicas.

códigos del lenguaje en general, a saber, su capacidad para *codificar preferencias*. Los medios-códigos son códigos de preferencia. Su regla de duplicación se basa en la dicotomización valor/no-valor de las preferencias. Ésta confronta acontecimientos, hechos e informaciones con la posibilidad de ser valor o no-valor, por ejemplo, verdadero o falso, fuerte o débil, lícito o ilícito, bello o feo. De aquí surge una presión selectiva especificada, así como, en contraposición a ella, exigencias dirigidas hacia el sistema religioso, para que éste haga plausible la unidad de tales disyunciones en la forma de teodiceas[16]. La diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados se produce en la medida en que es posible incorporar una tal codificación de preferencias en una constelación especificada de atribuciones, y de esta manera se pueden utilizar para la regulación de problemas especiales y para la constitución de sistemas sociales funcionalmente específicos.

Dados los reparos que se pueden hacer contra este modelo altamente abstracto es preciso hacer todavía algunas aclaraciones antes de iniciar el análisis de cada uno de los medios[17].

Ante todo conviene subrayar que las transmisiones de selección en el mundo de la vida diaria, incluso dentro de las sociedades muy complejas, siguen aconteciendo ahora como antes de forma bastante natural y aproblemática. Justamente en los contextos de interacción de la vida común no es posible ni necesario plantear continuamente cuestiones atributivas, así como tampoco diferenciar entre vivencia y acción. Las constelaciones de interacción esbozadas arriba no son problemáticas ya en cuanto tales. Se tiene que añadir todavía un problema especial (en el caso de transmisión de vivencias, por ejemplo, una cierta improbabilidad de las informaciones) para que entre en funcionamiento la orientación hacia los medios de comunicación. Esto explica, al mismo tiempo, que una misma constelación interactiva pueda originar el desarrollo de diversos medios de comunicación, provistos de distintos códigos preferenciales. Así, la constelación consistente en que Alter actúa selectivamente y ello es para Ego una mera vivencia se hace problemática si el actuar de

16. Una buena introducción a este tema es la ofrecida por G. Katkov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, Brünn-Wien-Leipzig, 1937; W. C. Green, *Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944; y W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 63 ss. De lo que se trata aquí es no sólo de intentos de fundamentar la aparición de los respectivos valores negativos. Lo que tales intentos hacen, más bien, es poner, del modo que sea, la fórmula de contingencia del sistema religioso —el concepto de Dios— bajo la presión abstractiva que se deriva de los dificilísimos problemas que aparecen al construir el tránsito desde la contingencia indeterminada a la determinable (binariamente especificada). Véase al respecto, como muestra, C. J. Peter, «Divine Necessity and Contingency: A Note on R. W. Hepburn»: *The Tomist* 33 (1969), pp. 150-161.

17. Véase, sobre todo, K. Hartmann, «Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie»: *Philosophische Perspektiven* 5 (1973), pp. 130-161.

Alter consiste en acceder a recursos escasos[18]; pero también cuando se basa en la producción arbitraria de objetos (obras, textos, etc.), que a pesar de su origen no natural fuerzan la ejecución posterior de su selectividad como vivencia. Para el primero de estos problemas especiales se ha desarrollado el medio propiedad/dinero, para el segundo, el arte. Teniendo en cuenta que los medios representan códigos especiales para afrontar problemas altamente específicos y que posibilitan incrementos en las prestaciones, también pueden ser interpretados como adquisiciones evolutivas, y entonces analizarse con ayuda de la distinción entre mundo de la vida y técnica[19]. La tecnicidad de los medios radica, precisamente, en que con ellos se dispone de nuevas combinaciones de selección y motivación para situaciones especiales.

En este punto es preciso tener en cuenta —y esto es lo que nos diferencia de Parsons, tal y como se ha apuntado más arriba— que, en relación con prestaciones tan llenas de presupuestos como son éstas, la legitimación consensual y la internalización psíquica de símbolos valorativos apenas pueden producir los motivos necesarios. Los motivos para la aceptación tienen que estar contenidos, más bien, en la selectividad misma. La selección tiene que poder imponerse y difundirse a través de su contingencia precisamente, ha de poder motivar a modo de selección[20]. Esto es sólo posible, por supuesto, bajo condiciones especiales, que justamente especifican la no-discrecionalidad de los medios, ya que son las condiciones estructurales de la posibilidad de su desarrollo. Por eso, puede decirse que el margen para los desarrollos mediáticos está limitado en el sentido del «principio de Goldenweiser» de la limitación estructural de lo posible[21].

V

Los problemas no se resuelven por sí mismos. Las conceptualizaciones de problemas por sí solas no pueden explicar si y cómo se producen las soluciones a los problemas correspondientes. Indudablemente, es posible partir del presupuesto de que ninguna sociedad

18. Véase N. Luhmann, «Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft»: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* 23 (1972), pp. 186-210.

19. Véase para esta distinción E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, 1991.

20. El problema de si y cómo puede motivar la contingencia no es privativo de los sistemas de sociedad, pues también se plantea en las organizaciones. Al respecto N. Luhmann, «Zurechnung von Beförderungen im öffentlichen Dienst»: *Zeitschrift für Soziologie* 2 (1973), pp. 326-351.

21. A. A. Goldenweiser, «The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture»: *Journal of American Folklore*, 26 (1913), pp. 259-290.

podría existir confiando al azar el éxito de la comunicación (ésta sería, por lo demás, una buena definición de la entropía social como equiprobabilidad de la aceptación y del rechazo). De la existencia de la sociedad se puede entonces inferir que este problema es resuelto de una u otra manera. Ahora bien, con esto no se ha ganado demasiado. Daremos un paso más allá con la tesis de que, ante todo, dos son las adquisiciones estructurales que funcionan como autocatalizadores[22] —es decir, se producen en los sistemas de comunicación y, entonces, refuerzan las oportunidades de éxito comunicativo en el proceso de autoselección del sistema[23]—: por un lado, la *generalización simbólica* y, por otro, la *esquematización binaria* (formación de códigos).

A través de las generalizaciones simbólicas es posible combinar identidad y no-identidad, y de este modo representar la unidad en la pluralidad y hacerla esperable como limitación de lo posible. De esta forma, con ayuda de las generalizaciones simbólicas, cualquiera que participe en una situación comunicativa puede armonizar sus propias selecciones con una realidad interpretada, en la que él mismo aparece como objeto, y con la intencionalidad de los otros participantes, sin tener que comunicarse a tales efectos[24]. La esquematización binaria presupone esta realización y permite, además: 1) en la dimensión *social*, la *exigencia* de alternativas estrictas, consistentes de dos únicos elementos (por ejemplo, lícito/ilícito[25]); 2) en la dimensión *temporal*, un *desarrollo progresivo* de operaciones, en el sentido de que una selección se organiza a partir de otras, las repite en todo momento (implica su repetitividad, por tanto) y puede proseguir con un sentido firmemente establecido o sustituirlo[26]; 3) en la dimensión *material*, el abarcar situaciones muy *heterogéneas* por medio de largas cadenas de selección conectadas por el contenido, en tanto que,

22. O también como un *impetus*, en el sentido del concepto tardo-escolástico de un *accidens* que posee la capacidad de actuar sobre su propio *subiectum*.

23. Este «reforzamiento» tiene dos aspectos que están conectados entre sí: mayor frecuencia en comparación con los acontecimientos correspondientes en el entorno y mayor frecuencia *pro* unidad de tiempo —es decir, ganancia de tiempo—. Ambos conjuntamente hacen posible la diferenciación externa y la constitución de sistemas estructurados y ricos en presupuestos.

24. Uno de los mejores análisis de este mecanismo se encuentra en el trabajo de Parsons «La teoría del simbolismo en relación con la acción», en T. Parsons, R. F. Bales y E. A. Shils, *Apuntes sobre teoría de la acción*, Buenos Aires, 1970. Véase, además, como aplicación al problema de los *double interchanges* entre subsistemas del sistema de la sociedad, T. Parsons y N. J. Smelser, *Economy and Society*, Glencoe, Ill., 1956, pp. 70 ss.

25. Sobre las dificultades para exigir en la interacción alternativas duales exclusivas, eliminando terceras posibilidades, cf. G. A. Kelly, «Man's Construction of His Alternatives», en G. Lindzey (ed.), *Assessment of Human Motives*, New York, 1958, pp. 33-64.

26. Con respecto al esquematismo lógico del medio verdad, L. Eley, *Metakritik der formalen Logik: Sinnliche Gewißheit als Horizont der Aussagenlogik und der elementaren Prädikatenlogik*, La Haya, 1969.

por ejemplo, a partir de verdades que fueron encontradas en una situación se sacan conclusiones para otras situaciones completamente diferentes, o la preponderancia en una situación sirve para dominar otras situaciones totalmente distintas.

Con ayuda de tales estructuras se consigue que, en situaciones problemáticas específicas, siempre que se presenten frecuentemente (lo que puede lograrse mediante la especialización sistémica), se hagan productivas reglas relativamente *simples* de elaboración de información, es decir, constituyan sistemas con una *muy elevada complejidad*[27]. Este hecho puede exponerse con más exactitud a través de los concretos medios de comunicación y sus respectivos problemas de referencia:

1) El punto de partida para la construcción de conjuntos de enunciados con pretensiones de verdad parecen formarlo dos problemas especiales, sobre cuya primacía evolutiva como *starting mechanisms*[28] puede debatirse: la elaboración cognitiva (susceptible de aprender) de sorpresas, por una parte, y el aprendizaje por medio de otros (*vicarious learning*[29]). En un caso se trata de la rápida reconstitución de expectativas sostenibles en vista de decepciones; en el otro de la ganancia de tiempo en la elaboración de complejas reducciones del entorno, que se puede lograr si se permite aprender a otros —o sea, hacer experiencias— y uno mismo sólo aprende de forma mediata, en virtud de comunicaciones. La unión de estas dos problemáticas bajo un código de la verdad lógicamente esquematizado comporta para ambas ventajas importantes: hasta donde alcanza, dicho código desliga las explicaciones de las decepciones de los procesos mágico-religiosos para el tratamiento colectivo de la angustia, así como de las instituciones encargadas de la estabilización de expectativas norma-

27. La implicación de esta estructura genética está presente en *todos* los medios, en la medida en que la complejidad de los sistemas globales construidos paso a paso incrementa la comprensión de las decisiones individuales. Esto puede ser expresado mediante la tesis de la necesaria latencia de estructuras y funciones, y deviene un problema práctico en todo proyecto de cambio. Para la teoría de los medios de comunicación la consecuencia es que la aplicación de códigos dicotómicos a los sistemas globales o incluso sólo a complejos conjuntos de enunciados (teorías), a obras artísticas enteras, a roles de autoridad, etc., y su calificación como verdadero/falso, bello/feo, legal/ilegal, exige expresiones muy agregadas, cuya referencia a la realidad (sujeción a los hechos) sigue siendo problemática. Así, pues, la codificación operativamente utilizada no se adecua sin más a la categorización del resultado; su esquematismo es más general que su producto respectivo (véase, también, la distinción que hace Kant entre esquema e imagen en el capítulo referido al esquematismo de la *Crítica de la razón pura*, Madrid, 1978, pp. 185 ss.).

28. Cf. A. W. Gouldner, «The Norm of Reciprocity: A preliminary Statement»: *American Sociological Review* 25 (1960), pp. 161-178, cita en pp. 176 s.

29. Panorámicas sobre las investigaciones en la materia se encuentran en A. Bandura, «Vicarious Processes: No Trial Learning», en L. Berkowitz (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology*, New York, 1965, pp. 1-55; y J. Aronfreed, *Conduct and Conscience: The Socialization of Internalized Control Over Behavior*, New York, 1968, pp. 76 ss.

tivas, contrafácticas[30]. Y hace la pregunta sobre la capacidad de transferir las selecciones de vivencias de forma relativamente independiente de las cualificaciones morales e, incluso, sociojerárquicas de los comunicantes, en particular de aquellas que afectan a la veracidad y al prestigio. Esto se efectúa a través del condicionamiento del proceso de atribución, a través de la generalización simbólica y la codificación binaria de las condiciones bajo las que los participantes pueden estar de acuerdo en que una selección tematizada ha de ser tratada por ambas partes como vivencia[31]. Con ayuda de un código simbólicamente generalizado, que regula la supresión de diferencias atribuibles entre los participantes, puede ser continuamente explorado un entorno que es en principio desconocido y se muestra sólo por casualidad y no verazmente. Los resultados obtenidos subsisten en forma de verdades establecidas o de falsedades comprobadas.

La diferenciación de tales condiciones de los códigos crea una situación en la que las informaciones sobre el entorno, primero surgidas ocasionalmente y luego conseguidas sistemáticamente, se hacen científicamente productivas, es decir, producen verdades y enunciados contrarios a la verdad con un alto valor conectivo. En correspondencia con ello, la relevancia de la verdad es definida de forma crecientemente científica, y las referencias directas al mundo de la vida —como, por ejemplo, el miedo a las tormentas, lo valioso de los materiales o la respetabilidad de las instituciones— retroceden como motivos para la aceptación de selecciones comunicadas[32]. Las ciencias se convierten en una especie de masa autocrítica, que incrementa hasta lo imprevisible la capacidad de disolución frente a la naturaleza, convirtiéndose así en un factor del ulterior desarrollo social.

2) En una dirección completamente diferente opera un medio que estructura el problema de la atribución de otro modo en un extremo: concretamente, en exigir de Ego un actuar que vaya en el sentido de las vivencias de Alter. La máxima para la elección de las acciones de Ego sería aquí: ¿cómo me ve Alter en su vivencia interior? O ¿quién puedo ser yo, para que mi acción confirme las selecciones vivenciales de Alter? Y no, por ejemplo, ¿cómo actúa Alter,

30. Véase N. Luhmann, *Rechtssoziologie* I, cit., pp. 40-64.

31. La improbabilidad de esta adquisición puede examinarse en las observaciones histórico-culturales, que muestran que el caso contrario es el normal: que los errores son rechazados y castigados, que el prestigio social otorga credibilidad, etc. Véase sólo P. C. Hahm, *The Korean Political Tradition and Law*, Seúl, 1967, pp. 15 ss.; L. Vandermeersch, *La formation du légisme: Recherches sur la constitution d'une philosophie politique charactéristique de la Chine ancienne,* Paris, 1965, pp. 235 ss.; o, con un enfoque psicosociológico, T. Shibutani, *Society and Personality: An Interactionist Approach to Social Psychology*, Englewood Cliffs, N.J., 1961, pp. 589 ss.

32. Sobre este aspecto, e incluyendo abundantes ejemplos, véase G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, cit.; y *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949, pp. 102 ss.

qué es lo que ha hecho, cuánto me satisface? Un conjunto de prescripciones culturales y morales a propósito de esta temática funciona desde la antigüedad bajo la caracterización de *philía/amicitia*, primero en el sentido de una virtud pública con dificultades para diferenciarse frente a la política (justicia), frente a la economía (amistad interesada) y frente a la religión (amor a Dios). Este medio se hace problemático y precisa de una fuerte diferenciación sólo a partir de la Edad Media[33], debido a la creciente individualización del modo de vida, particularmente en los estratos superiores. La improbabilidad de la transmisión de selecciones aumenta en la medida en que Ego constituye un mundo singular más o menos privado y Alter lo acepta con todo actuando (por tanto, manifiestamente). Esta posibilidad es cultivada en los comienzos de la Edad Moderna desde las novedosas perspectivas de la amistad animada por los mismos sentimientos y del amor pasional, las cuales se legitiman en la sociedad justamente como desviaciones[34]. En correspondencia con la improbabilidad de tales relaciones, tuvieron que aumentar las libertades de reclutamiento para las relaciones íntimas[35]. El desarrollo *culmina, finalmente, con la prescripción de fundamentar los matri*monios en el amor personal, apasionado[36].

De esta forma el medio es configurado para relaciones diádicas, es decir, esquematizado binariamente a través de la regla: «Tú y ningún/a otro/a»[37]. De esta forma, el mundo puede ser duplicado: por una parte, hay un mundo de la vida público, constituido anónimamente, y, por otra, un mundo privado constituido idiosincráticamente, en el que los acontecimientos son valorados paralelamente y donde el yo correspondiente, gracias a su relevancia en el mundo del otro, puede adquirir un significado particular, que le compensa por su falta de significado público. Esta duplicación dramatiza el problema de la transmisión de selecciones y fuerza la transferencia en el plano de la generalización simbólica. La paradoja romántica de

33. Cf., por ejemplo, K. Foster (*Courtly Love and Christianity*, London, 1963) con Andreas Cappelanus y los puntos de vista de la diferenciación entre el amor religioso y el personal.

34. Cf. F. H. Tenbruck, «Freundschaft: Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen»: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964), pp. 431-456.

35. Cf. R. O. Blood Jr., *Love Match and Arranged Marriage: A Tokyo-Detroit Comparison*, New York-London, 1967.

36. Cf. W. Waller y R. Hill, *The Family: A Dynamic Interpretation*, New York, ²1951, pp. 93-215; W. J. Goode, «The Theoretical Importance of Love»: *American Sociological Review* 24 (1959), pp. 38-47; V. Aubert, «A Note on Love», en *The Hidden Society*, Totowa, N.J., 1965, pp. 201-235; F. F. Furstenberg Jr., «Industrialization and the American Family: A Look Backward»: *American Sociological Review* 31 (1969), pp. 326-337.

37. Entiéndase bien, el esquematismo binario constitutivo reside aquí no en la dualidad de personas sino en que cada una de las partes tiene una persona de referencia, que puede distinguir de todas las demás personas.

la coincidencia de necesidad y azar, de inevitabilidad (¡morbosidad!) y libertad en el amor hace las veces entonces de ciframiento de la constelación atributiva específicamente amorosa: la selección de Alter, dado que debe ser querida con toda su idiosincrasia como *vivencia*, no le es atribuida a él ni es puesta bajo la presión del cambio; uno/a ama a Alter «tal y como es». La adopción de la actitud conveniente a esta reducción exige, en cambio, una acción libre, para poder de algún modo perfilarse como amor. Bajo tales símbolos (o equivalentes) tiene lugar también aquí una especie de autocatálisis, en el sentido de que, en conformidad con reglas interactivas relativamente simples para la selección y transmisión, ayudadas por simbolizaciones generalizadas (como los clichés románticos) y una regla de duplicación, son externamente diferenciados subsistemas y entornos particulares con una alta complejidad, que entonces pueden asumir específicas funciones societales.

3) La constelación de atribuciones inversa: aquella en la que Alter actúa y Ego tiene que aceptar esta selección precisamente como vivencia, no es en modo alguno, como Klaus Hartmann teme[38], la misma constelación que la anterior sólo que con la dirección de la mirada puesta al revés. Lo que se plantea aquí, más bien, es un problema completamente diferente de asimetría: a saber, en lugar de un ajuste de las acciones de uno a las vivencias de otro, lo que se demanda ahora es la mera aceptación de la elección contingente de otro[39]. Si esta transferencia de selectividad debe actuar también en vista de la escasez, entonces ha de lograrse que la reducción que implica el acceso de Alter a recursos escasos sea aceptada sin moverse por todos los demás interesados en ellos. Ésta es una condición necesaria para la existencia de operaciones económicas suficientemente especificables, previsoras y que integren a múltiples personas, capaces de conducir a la constitución de un sistema económico muy complejo —condición, entre otras cosas, para la formación de capital, para la existencia del crédito y para el cálculo económico racional.

La codificación del medio económico se sirve de la diferencia —fácil de practicar situativamente— entre tener y no-tener, que, abstraída en la forma jurídica de la propiedad y en la circulante del dinero, legitima —en el primer caso estáticamente, en el segundo diná-

38. K. Hartmann, «Systemtheoretische Soziologie und Kategoriale Sozialphilosophie»: *Philosophische Perspektiven* 5(1973), pp. 130-161.

39. Siempre es necesario constatar que con un grado restringido de diferenciación de los medios de comunicación las estructuras se confunden realmente con los motivos, sobre todo, naturalmente, en el plano de la interacción fáctica que no renuncia a la reciprocidad y a la gratificación mutua. Así, la amistad interesada es uno de los tres tipos de amistad que distingue Aristóteles, los cuales se relacionan con lo bueno, lo agradable y lo útil de los otros (por consiguiente, son concebidos también desde la perspectiva de Ego, cuyo mundo visible, *phainómenon*, sirve de base a la amistad). Cf. la *Ética nicomáquea*, 1155b.

micamente— el acceso a los recursos[40]. La función de este medio radica, aparentemente, en la satisfacción selectiva de necesidades y en la mediación de procesos de intercambio a través de equivalentes inespecificados. Para el sistema de la sociedad este medio realiza algo diferente: motiva en última instancia la quietud y la aceptación como vivencia de todos los que en cada caso no son poseedores, independientemente de que, por su parte, sean en aquel momento ricos o pobres. Por lo tanto, con ayuda de la propiedad y del dinero se posibilita la tolerancia de la riqueza como condición de una más alta especificación de los procesos económicos. De esto depende, por otra parte, la posibilidad de que la realización concreta de los procesos económicos sea relativamente independiente de las diferencias de riqueza existentes en cada caso entre las partes que se relacionan[41]. El propósito grandioso de la teoría y la *praxis* burguesas de la sociedad era conseguir esto por una vía puramente económica, reduciendo la función política a una mínima expresión, ante todo a garantizar el derecho y, en la llamada economía del bienestar, a equilibrar compensatoriamente las consecuencias[42].

4) Por último, la constelación en la que la acción de Ego se conecta a la acción de Alter deviene problemática siempre que Alter extrema las pretensiones de su acción precisamente para elegir una acción de Ego; o sea, cuando busca decidir cómo debe actuar Ego. Tales situaciones son reguladas por el medio de comunicación poder. Su regla de duplicación reza así: constrúyase una alternativa valorada negativamente, que Alter y Ego pretendan evitar, pero cuya evitación sea más imperiosa para Ego que para Alter. Ejemplos al respecto serían el uso de la violencia física o la separación de una relación de servicio ventajosa. Entonces, con el trasfondo de un curso alternativo de los acontecimientos de este tipo, pueden aparecer en ambas partes motivos para la selección más o menos improbables, y puede incrementarse inmensamente la complejidad que sea susceptible aún de reducciones. Según la opinión predominante, para poder operar de forma generalizada en la sociedad, el poder tiene que estar respaldado por el consenso y ser legítimo en

40. Cf., para la propiedad, N. Luhmann, *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, Madrid, 1983, pp. 125 ss.; y, para el caso del dinero, N. Luhmann, «Knappheit, Geld und bürgerliche Gesellschaft», cit.

41. El que esto no pueda lograrse plenamente, porque la capacidad de espera del rico es mayor que la del pobre, es una queja que le pertenece estructuralmente a la sociedad burguesa. Sin embargo, es interesante observar comparativamente las dificultades de diferenciación de los procesos económicos en las sociedades arcaicas, debidas a la insuficiente diferenciación de las dicotomías tener/no-tener y rico/pobre, así como a la fuerte moralización de las diferencias de riqueza. Véase al respecto M. D. Sahlins, «On the Sociology of Primitive Exchange», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, 1965, pp. 139-236.

42. Cf. N. Kaldor, «Welfare Propositions of Economics and Interpersonal Comparison of Utility»: *Economic Journal* 49 (1939), pp. 549-552.

este sentido[43]. Esta concepción afecta a los símbolos generalizados del código poder. A esto se añaden exigencias dirigidas a la codificación misma. Así, una codificación secundaria del poder con ayuda del esquematismo jurídico lícito/ilícito parece ser un requisito de eficiencia técnica y de especificación operativa[44].

VI

Con seguridad, la lista hasta ahora esbozada de medios de comunicación no es completa —ni teórica ni empíricamente—. Podríamos preguntarnos si las relaciones de valor asumen una función análoga para el ámbito de las vivencias no veritativas y si en el contexto del sistema religioso la fe puede cumplir la función de un medio de comunicación. También habría que mencionar al arte. Sin embargo, los últimos ejemplos mencionados nos conducen, más allá de esto, hacia una cuestión más general. Ellos ponen de manifiesto que los distintos medios pueden tener diferentes grados de desarrollo. Si tal es el caso, entonces sería interesante saber de qué depende el éxito evolutivo de un medio; qué condiciones determinan la prominencia relativa de uno u otro medio en la sociedad; y qué factores seleccionan a los medios para que desarrollen una carrera histórica.

Antes de que estas cuestiones puedan ser respondidas histórica y empíricamente, debemos echar un vistazo a las variables al efecto relevantes. En la medida en que nuestro objetivo aquí es obtener sólo una visión panorámica, comparativa, de los diversos medios y preparativa para la elaboración de hipótesis, esto puede hacerse todavía sin una especial profundidad de campo, a modo de una exploración inicial y tan sencilla como sea posible de las posibilidades analíticas en el plano conceptual y en referencia a la empiria. Y sólo para fragmentos de este complejo global será paulatinamente alcanzable, en el marco de proyectos de investigación referidos a específicos medios e históricamente orientados, una regulación más exacta de las problemáticas. En este sentido, y a reserva de ulteriores análisis, deben ser distinguidos, relacionados con: 1) la *diferenciabilidad externa de subsistemas societales vinculados a específicos medios*; 2) las cuestiones de la *compatibilidad con los sistemas del entorno* en los niveles orgánico, psíquico y social; 3) las posibilidades de *ampliación de las realizaciones en los procesos de comunicación regulados a través de es-*

43. Para Parsons, por ejemplo, sólo el poder legítimo es generalmente apropiado para actuar como medio de comunicación. Falta en cualquier caso una fundamentación más detallada, así como una clarificación de qué es lo que significa el consenso fáctica y prácticamente. Además habría que aclarar con qué costes de información y compromiso puede ser realizada una agregación de acciones valorativas en valoraciones sistémicas.

44. Para explicaciones adicionales me remito a mi libro *Poder*, Barcelona, 1995.

pecíficos medios; y 4) la disponibilidad e institucionalizabilidad de *simbolizaciones* apropiadas.

1) Mientras que para Parsons los problemas referidos a los medios surgen con la diferenciación social —por consiguiente, quedan vinculados a su esquemática—, para nosotros, contrariamente, es la oportunidad de constitución autoselectiva de sistemas complejos para medios específicos el estabilizador quizá más importante del éxito evolutivo. El término estabilización no debe entenderse aquí como conservación de existencias, sino como capacidad facilitada de reproducir soluciones a problemas. A través de la diferenciación externa de un sistema social especializado, por ejemplo, para la producción y el ejercicio del poder (sistema político) o para el aprovechamiento de la propiedad y las transacciones financieras (economía) se incrementa en primer lugar, simplemente, la oportunidad de que aparezcan problemas especiales relacionados con específicos medios (en los ejemplos mencionados: la impartición de órdenes y la escasez), a la vez que se facilita el tratamiento rutinario de los mismos. Con relación a tales sistemas pueden institucionalizarse expectativas específicas, que no tienen validez para todo el universo societal, si bien están referidas a funciones del sistema de la sociedad.

La facilidad de tales formaciones sistémicas está estrechamente relacionada, desde el punto de vista histórico, con la «cercanía a la acción» del modo de atribución y, por eso, se realiza en primer lugar en el caso del sistema político. Pero también podrían ser relevantes otros puntos de vista, como, por ejemplo, la cercanía a la interacción de una esfera funcional de la sociedad o los horizontes temporales dentro de los que puede determinarse el éxito de la transmisión. Ya bajo estos puntos de vista podría ser razonable preguntarse por las diferenciaciones evolutivamente tempranas (la política, por ejemplo) y por las tardías (la ciencia, por ejemplo); también por los umbrales de desarrollo que son superados mediante un nuevo nivel de diferenciación externa de medios específicos (por ejemplo, para las formas de fe en la antigüedad media y tardía o para una economía enteramente monetarizada en la Edad Moderna) y marcan así épocas. Además, habría que clarificar si y por qué determinados medios (por ejemplo, las referencias a valores y, quizá, también el arte) ven estructuralmente perjudicadas sus oportunidades para constituir sistemas, y ya por ello no pueden asumir funciones primarias en el proceso de diferenciación de la sociedad.

2) Los problemas de *compatibilidad* son esperables siempre allí donde, a pesar de la diferenciación externa, y esto es normal, existen interdependencias o pueden incluso acentuarse. Consideraremos aquí sólo algunas de estas cuestiones, precisamente aquellas relacionadas con los problemas que se les plantean a las estructuras simbólicas de los medios-códigos mismos.

a) Todos los medios tienen un comportamiento ambivalente con respecto a la convivencia orgánica, dado que los organismos pueden tanto dificultar como favorecer la transmisión de selecciones[45]. Por ello, todos los medios forman, en el plano de su estructura simbólica, reguladores para su relación con los procesos orgánicos. A tales reguladores los denominaremos *mecanismos simbióticos*[46].

La diferenciación externa y la especificación de los principales medios-códigos sociales ha forzado una simultánea especificación de los mecanismos simbióticos, en el sentido de que para cada medio se dispone de uno y sólo uno de tales mecanismos: para la verdad de la percepción, para el amor de la sexualidad, para la propiedad y el dinero de la satisfacción de necesidades, para el poder y el derecho de la fuerza física. Estas coordinaciones no son intercambiables. Antes bien, con la especificación del medio se dan a la vez las correspondientes especificaciones de las relevancias orgánicas. Estos mecanismos son comparables también en la medida en que toman en consideración sólo procesos orgánicos sumamente plásticos, moldeables por el sentido y, por ello, especificables; y, además, porque combinan una posición más bien marginal en el proceso de comunicación con funciones centrales de comprobación, seguridad e identificación.

b) En la relación con los sistemas psíquicos, todos los medios de comunicación dependen de que los motivos de la selección se verifiquen indirectamente, a través de la comunicación, evitando que se formen, a modo de cortocircuito, en los sistemas psíquicos a solas (si bien éstos disponen siempre de la posibilidad de aceptar o rechazar las ofertas de selección). Este rodeo en la formación de motivos ya no es algo totalmente evidente cuando lo que está en juego es la realización de transmisiones selectivas muy exigentes, por lo que ha de ser apoyado mediante *prohibiciones de la autosatisfacción* estratégicamente localizadas.

Por eso, en los medios-códigos altamente desarrollados se encuentran siempre símbolos con esta función: prohibir la prosecución de objetivos y la imposición del derecho de maneras directamente violentas; desacreditar toda autosatisfacción en materia sexual y amorosa; devaluación y discriminación de la ascesis económica y de la autarquía; y, finalmente, eliminación de todas las evidencias puramente subjetivas, de las certezas logradas introspectivamente y de las fuentes inmediatas de conocimiento[47]. En qué medida ha repercuti-

45. En esta ambivalencia radica, naturalmente, una importante condición genética de la formación de esquematismos binarios, que pueden ser concebidos como una reconstrucción en el plano del sentido del problema de la ambivalencia.

46. Cf. N. Luhmann, «Symbiotische Mechanismen», en *Soziologische Aufklärung* 3, Opladen, 1981, pp. 228-244.

47. Cf. I. Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796.

do esto en el descrédito y la falta de desarrollo de técnicas psicosomáticas es algo que resulta difícil de estimar. La dominancia cultural de los medios-función ha mutilado el conocimiento y las tradiciones que corren en estas direcciones.

c) Las relaciones entre los subsistemas diferenciados en dependencia de específicos medios, así como entre ellos y otros sistemas sociales, se hacen problemáticas a la vista de las interdependencias que conducen a procesos de comunicación en los que se franquean los límites intersistémicos. La mayor dificultad en relación con este punto radica, hasta muy avanzada la época moderna, en la supervivencia de formas arcaicas de vida en el campo[48]. Como consecuencia de sus típicas situacionales y de su especificación funcional, los medios tienen que poder dar por supuesta la adecuada capacidad funcional de otros ámbitos societales[49]. Esto está relacionado con dos cosas distintas: por una parte, con la existencia de una cierta *indiferencia* frente a las fluctuaciones en otros ámbitos (la protección jurídica no puede depender directamente de la coyuntura económica y de la recaudación de impuestos, el amor no puede acabarse a causa de las catástrofes políticas o económicas) y, por otra, con la capacidad de tratar los respectivos otros ámbitos mediáticos desde la perspectiva de los *recursos móviles*. Esto es un potencial estructuralmente indispensable[50]. Desde puntos de vista que atienden al proceso, esta problemática culmina en las cuestiones de la *convertibilidad* de los distintos medios (como recursos) entre sí. Los procesos, en cuanto vinculados a un código específico, tienen que mantenerse separados, de manera que, por ejemplo, ni el poder, ni el dinero, ni el amor pueden ser usados en el contexto de la prueba de la verdad; del mismo modo que se contrarresta activamente la influencia política de los favoritismos, no se puede untar la mano a diputados, jueces y funcionarios, pero tampoco se puede hacer política con la verdad sola, etc. Como muestran los ejemplos, todo esto son asuntos fuertemente

48. Véase al respecto Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los imperios*, Madrid, 1966. En conexión con E. Shils («Centre and Periphery», en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, London, 1961, pp. 117-131), esta problemática se puede describir por medio de un tipo de sociedad que se basa en una contraposición entre las formas de orden en los centros (urbanos) y la periferia (rural) —una contraposición, por cierto, que sólo ha sido objeto de neutralización en la sociedad burguesa, y ello gracias a la democratización de la política y a la monetarización de la economía.

49. Una de las contribuciones más notables a este tema es la realizada por J. A. Schumpeter en «La crisis del Estado fiscal»: *Hacienda Pública Española* 2 (1970), pp. 145-169.

50. Cuya formulación ha de ser abstraída en un doble sentido: por una parte, a causa de que requiere conceptos de disposición (conceptos modales) y, por otra, debido a la necesidad de superar las divergencias entre las perspectivas del sistema y del entorno (como, por ejemplo, la producción de verdad desde el punto de vista de la política, la capacidad de prevalecer de las decisiones políticas desde el punto de vista de la economía).

moralizados y muy sensibles, que han de ser regulados por los medios-códigos[51].

A pesar de tales prohibiciones de la convertibilidad, existen conexiones y posibilidades de influencia, sobre todo en el plano motivacional, que, entonces, deben ser disimuladas u ocultadas en la presentación (por ejemplo: puntos de vista políticos y económicos en la elección de temas científicos, consideraciones crematísticas en la elección de cónyuge, orientación hacia la política coyuntural y política de subvenciones, financiación políticamente orientada de partidos y prensa, etc.). Para la diferenciación de los medios es decisivo que tales posibilidades de integración existan, pero sin que conduzcan a una interposición en la estructura binaria del otro medio, es decir, sin que basten para decidir sobre verdadero/falso, lícito/ilícito, etc.[52].

3) Además de estos requisitos relacionados con el entorno hay aspectos de las estructuras comunicativas específicas de los medios que, desde nuestra perspectiva directriz de comparar los distintos medios en relación con las condiciones selectivas del éxito evolutivo, merecen atención.

a) Todos los procesos de comunicación gobernados por medios específicos que han resultado exitosos se han hecho, en el transcurso de la evolución social, *reflexivos* —esto es, aplicables a sí mismos—. Así es como se originan la investigación sobre las condiciones y métodos del conocimiento, el amor reflexivo del amar o las complejas intricaciones de la propiedad y el crédito en las técnicas consorciales y financieras, con el resultado de que, tomando parte en personas jurídicas, uno puede tener algo que tiene y no tiene. El poder se hace reflexivo, en primer término, en las burocracias con un escalafón, después en las democracias, en el sentido de que en ellas el poder puede aplicarse también al poderoso (y no sólo contra él). La reflexividad presupone la especificación funcional de los procesos y sirve, bajo este presupuesto, para el control y el incremento de las prestaciones a través de una reducción bigraduada de la complejidad[53]. En una sociedad caracterizada por una contingencia y una complejidad elevadas, este tipo de estructura es ineludible; se establece también en las estructuras simbólicas de los medios-códi-

51. Una buena piedra de toque de tal sensibilidad es la «discusión sobre la tecnocracia», especialmente la contradicción cargada de moralidad que ha encontrado en la política la tesis de Schelsky de las coacciones objetivas (por lo tanto: coacciones de la verdad). Véase H. Schelsky, *El hombre en la civilización científica*, Buenos Aires, 1967, pp. 20 ss.; y más extensamente H. Lenk (ed.), *Technokratie als Ideologie: Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*, Stuttgart, 1973.

52. Para una interpretacion de la constitucion politica desde estos puntos de vista, véase N. Luhmann, «Politische Verfassungen im Kontext des Gesellschaftssystems»: *Der Staat* 12 (1973), pp. 165-182.

53. Cf. N. Luhmann, «Reflexive Mechanismen», en *Soziologische Aufklärung* 1, Opladen, [5]1984, pp. 92-112.

gos, a más tardar, en el curso de la ruptura hacia la sociedad burguesa (véase más abajo 4.*b*)[54]. Si no es engañosa la impresión que resulta de la consumación de las tradiciones reflexivas europeas, estas estructuras conducen más a un fortalecimiento de la diferenciación de los medios que a su integración, desembocando en problemáticas finales tan diferenciadas que dejan a cada medio como algo específicamente abierto para ellas mismas, y para las cuales no es posible ni —desde el punto de vista de la técnica comunicativa— exigible una respuesta global. En el plano del sistema de la sociedad a esto se corresponde la representación del mundo como totalidad de lo posible, que permanece incualificable con relación a la posición y a la negación, por tanto, como algo que no es susceptible de aceptación pero tampoco de rechazo.

b) Un control reflexivo de todos los ámbitos mediáticos tiene que aplicarse de modo relativamente global. Dicho control tiene que ocuparse de las condiciones de posibilidad del éxito comunicativo, pero no de la verificación del éxito mismo. Por eso, en las etapas más concretas de la combinación de actos selectivos de vivencia y acción se plantea, adicionalmente, el problema de la *concatenación* en virtud de amplias series de selección heterogéneamente enlazadas, de la controlabilidad del final a través de un comienzo con creciente contingencia y, en relación con ello, el problema del alcance de la anticipación concreta y de la también concreta responsabilidad por las consecuencias. La mayor concreción de esta problemática condiciona la mayor variedad de la relevancia para los diversos medios. En el caso del amor, donde se despliegan procesos de amplificación entre sólo dos partes —por consiguiente, refluyentes sobre sí mismas—, el problema de la concatenación es prácticamente idéntico al de la reflexividad. El productor de verdad, en cambio, se encuentra ya típicamente en situaciones en las que la selección de conexiones le sorprende; para él existen reglas-código que debe soportar resignadamente, incluso ha de provocar, aun cuando las selecciones subsiguientes transformen su verdad en falsedad (falsación). Para el que dispone de poder se presentan, en lugares estructuralmente equivalentes, problemas relativos a la centralización de la responsabilidad política, y esto ocurre de una forma tanto más apremiante en cuanto en la economía el dinero protege frente a toda responsabilidad por

54. Por lo demás, llaman la atención aquí desplazamientos temporales interesantes y necesitados de aclaración. La reflexividad de la fe y la cuestión relativa a los fundamentos de la confianza en la fe es ya un tema medieval, que está en el origen de las corrientes de pensamiento que conducen a la Reforma (cf. K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig, 1911), una discusión que intenta establecer, al mismo tiempo, la independencia de este medio (por ejemplo, la infundamentabilidad lógica de la *fides infusa*). Por otra parte, en el arte sólo las más recientes corrientes parecen permitir una reflexividad programática en forma de correpresentación de la producción de las representaciones.

las consecuencias, puesto que asegura abstractamente la conexión de selecciones y libera al pagador de toda responsabilidad por lo que haga el perceptor de sus pagos con el dinero recibido[55].

c) Problemas similares surgen allá donde se trata de *sintonizar las exigencias de los medios-códigos con las de las capacidades de la conciencia*. A tal efecto tienen que estar dadas de antemano reglas de identificación, de tal manera que ambas partes sepan con rapidez por medio de qué código se comunican en cada caso[56]. A esto se añaden las exigencias de simplificación de la situación, de la elaboración de información en condiciones de muy alta complejidad, de apoyo estructural a los procesos de aprendizaje, pero también las de ayudar al rechazo del aprendizaje. En general se puede suponer que en este ámbito operan procesos de metacomunicación de entendimientos tácitos, con los cuales las reglas-código son transformadas situacionalmente a un nivel de exigencia más reducido, pero las discrepancias no son tematizadas.

d) Finalmente, habría que hacer referencia a un fenómeno que podría ser caracterizado con el concepto de *códigos accesorios*. Ejemplos prominentes son: la reputación como sustituto de la verdad en el sistema científico[57], el contrapoder informal de los subordinados sobre sus superiores y del ministro sobre sus fracciones en el sistema político, y, naturalmente, algo así ocurre también con los cigarros-moneda cuando no funciona el sistema monetario. Incluso las relaciones amorosas tienden a un desplazamiento estructural hacia códigos accesorios; es decir, utilizan sus propias historias en esta función, con la consecuencia de que uno ha de seguir siendo aquel que era cuando se enamoró, e identidades sobreestabilizadas acaban sustituyendo a la base comunicativa del amor[58].

55. Este nítido contraste entre el uso del poder, que está sobrecargado de responsabilidades, y el del dinero, que está descargado de ellas, origina a la sazón reacciones ostensibles, que se expresan, parte en las afecciones ideológicas contra el «capitalismo privado», parte en las crecientes construcciones organizativas, burocráticas y sindicalistas de poder, y parte en las dificultades relativas a la codificación jurídica del poder político. La efectividad de los impulsos hacia la variación no está, justamente en este punto, al alcance de la vista, y mucho menos es apreciable, entre tanto, si por medio del mecanismo organizatorio es posible desarrollar un nivel realmente más alto de combinación de compeljidad societal y dominio de las consecuencias.

56. Es interesante, desde un punto de vista estructural, el problema de la prostitución, pues en él se produce un cruce entre los ámbitos del amor y del dinero, por lo que tienen que comunicarse inequívoca e instantáneamente los intereses de minimización y maximización.

57. Cf. N. Luhmann, «Selbststeuerung der Wissenschaft», en *Soziologische Aufklärung* 1, cit., pp. 232-252.

58. Por lo demás, la moderna concepcion psicologizada del amor tiende, en una especie de valoración contraria al romanticismo, a la legitimación de este código accesorio, en la medida en que no refiere ya el amor al mundo de la experiencia interna en el que Alter se identifica continuamente, sino que lo refiere a esta identidad misma, o incluso al crecimiento de su personalidad y a cosas por el estilo. Véase, por ejemplo, G. E. Swanson, «The Routinization of Love: Structure and Process in Primary Relations», en S. Z. Klausner (ed.),

Es característica en estos fenómenos su dependencia de las carencias funcionales del código principal y su restricción operativa al ámbito de orden de éste. Entre las propiedades típicas de los códigos accesorios podemos destacar las siguientes: las estructuras corren en un sentido contrario para abordar la misma función; por consiguiente, pueden asumir funciones; mayor concreción y dependencia del contexto combinadas con una tecnicidad más reducida; y una más restringida capacidad de legitimación en la sociedad. La posibilidad de recurrir a los códigos accesorios *dentro* del ámbito de un medio puede preservar de la apelación a medios *de otro tipo* para compensar insuficiencias funcionales. De este modo, aunque sea un síntoma de sobrecarga, dicha posibilidad sirve para mantener en pie la autonomía de los sistemas ordenados en torno a medios y su diferenciación funcional.

4) En las reflexiones precedentes estaba implícito que las problemáticas presentadas eran abordadas, de una u otra forma, en el plano de los símbolos generalizados que se hacen cargo de la dependencia comunicativa. Queda abierta la pregunta de si esto es posible de cualquier forma o, por el contrario, existen *constraints* añadidas en el plano de los símbolos generalizados —bien aunadamente para todos los medios, o bien en diferentes medidas para los distintos medios—. A tal efecto, no es preciso aferrarse a alguna de las muchas variantes del tema superestructura/infraestructura, y tampoco tenemos la intención de fijar en algún sitio las causas verdaderas o en última instancia determinantes o activas a largo plazo. Con todo, se puede admitir que ciertos problemas evolutivos de los medios generalizados de comunicación culminan en el plano de las representaciones simbólicas universales y que aquí no parecen ser solubles discrecionalmente.

a) Con su interpretación última, todos los medios atienden la función de disponer de *fórmulas de contingencia*. Esto significa que los medios han de hacer comprensibles y plausibles determinadas vivencias y acciones, si bien —o, incluso, precisamente porque— las cosas son posibles de otro modo. En el más abstracto plano de un medio-código esto no se produce en virtud de la fundamentación de las selecciones mismas, sino por medio de la reducción de la contingencia de indeterminada a determinada o, cuando menos, determinable. Así es como coinciden en el código del amor romántico azar y necesidad, *cuando* se produce el encuentro de personas que están hechas la una para el otra. De igual manera, la fórmula de contingencia que es la escasez enuncia que, supuesta una situación de suma cero, no se pueden evitar los perjuicios para otros *cuando* uno de los par-

The Quest for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research, London, 1965, pp. 160-209; H. A. Otto (ed.), *Love Today: A New Exploration*, New York, 1972.

ticipantes en dicha situación satisface sus necesidades. En este mismo sentido, el código de la verdad resuelve problemas de contingencia mediante la suposición de una selección externa o autoselección del ser y mediante una teoría de la creación o de la evolución, que hace plausible el que la contingencia última indeterminada está limitada en el objeto mismo. En el ámbito del poder, hasta muy recientemente, las fórmulas de legitimación han reducido la contingencia a través de la expectativa de que la instancia más elevada del poder, incluso cuando pueda crear derecho y, por ello, no estar sujeta a él, no podría sustraerse, sin embargo, a la necesidad de respetarlo[59].

A pesar de la abstracción específica de los medios, el nivel de plausibilidad de tales fórmulas de contingencia se mantiene todavía muy concreto, fijado religiosa y moralmente[60], e incluso susceptible de realizarse de forma directamente interactiva[61]. Las preferencias establecidas en el código (para la verdad, el amor, la propiedad o la «dominación», entendida según la fórmula *pax et justitia*) justifican al código mismo, aunque sólo hacen referencia a una mitad de lo posible. El resto es revestido con la forma de la teodicea y entregado a la religión. Hasta el momento no existe fórmula de contingencia alguna, en general, ni tan siquiera símbolos verbales, para dar cuenta de la disyunción como tal disyunción.

b) Esto está relacionado con la forma en que son tratadas las no-negabilidades en los medios-códigos clásicos. La antigua tradición europea desarrolla para ello representaciones de la *perfección* (graduable), ayudándose de las posibilidades de gradación lingüística, en cuyo superlativo culmina aquello que ya no es superable y se pone como fundamento y medida de la crítica a la vez. De esta manera son simbolizados también los códigos mediante ideas de perfección, ante todo las terminologías políticas y epistemológicas y, perfeccionado en una mística técnicamente muy cualificada, el amor a Dios de la práctica devocional en el medievo[62]. La sociedad burguesa, en cambio, se sirve a este respecto de la idea de proceso, bien en la forma de reflexión, bien en la de evolución, lo que tiene como consecuencia que la no-negabilidad ha de ser desplazada a la negación misma. Así,

59. Por consiguiente, no puede imponer nada que contradiga al derecho en una forma que san Pablo ha caracterizado como *inverecundum*. Véase el párrafo D32, 23 del *Digesto*, objeto no sólo de muchas citas sino también de un frecuente uso político durante la Edad Media.

60. En relación con la admisión de la escasez, véase, por ejemplo, G. M. Foster, «Peasent Society and the Image of Limited Good»: *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 293-315.

61. Así, por ejemplo, en el caso de la exigencia de un mínimo respeto al derecho en el trato directo con el mandatario. Véase al respecto K. Bünger, *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang Zeit*, Pekín, 1946, pp. 27 s. y 66 ss.

62. Un ejemplo sacado del siglo XIV nos lo proporciona W. Hilton, *The Scale of Perfection*, London, 1923.

la filosofía burguesa socialista supone que la negación origina las no-negabilidades en el *ductus* de su empleo, en la medida en que se produce como dialéctica y/o se emancipa como sujeto. Como fondo queda la no-negabilidad de la negación autorreferencial.

Si a partir de aquí pueden reformularse los simbolismos de los códigos, es algo que no puede decidirse de momento. En cualquier caso, para los sociólogos no existe ninguna experiencia social concebible al respecto. Ni la antropologización del *subiectum* de la negación autorreferencial en el individuo, que trata de emanciparse, ni su materialización como ley objetiva de desarrollo han encontrado una forma más o menos adecuada de abordar estos problemas de los medios.

c) Los símbolos de los medios-códigos pueden gozar de una *cualidad moral*. Disfrutan de ella siempre que su reconocimiento y observancia en las vivencias y acciones se convierta en condición del recíproco respeto humano. Esto puede realizarse mediante normaciones, pero también a través de moralizaciones no normativas, orientadas por las posibilidades de hacer méritos y, en virtud de ello, ganarse el respeto. Normativa o meritocráticamente concebida, la moralización respalda las prohibiciones de la negación. Su forma de impedir negaciones y rechazos no es coactiva, pero castiga con la pérdida de la consideración y con el aislamiento como casos especiales, que no tienen un significado fundamental para el código mismo, por lo que, por ejemplo, no son agregados ni valorizados en una lógica y una moral del mal.

La presión hacia la abstracción aquí esbozada, y que concierne a las fórmulas de contingencia y a las no negabilidades de los procesos comunicativos regulados por los medios, afecta sólo tangencialmente a la capacidad de referencia moral de los símbolos de estos medios. Con esto en modo alguno es eliminada la moral de la vida cotidiana, ya que ni siquiera se la despoja de su seguridad afectiva e interactiva. No se puede hablar de veras del final de la moral. Lo que es objeto de una desmoralización no son los seres humanos sino las enteramente específicas funciones-código, y ello en interés de unas mayores libertades de negación para operaciones específicas. En la moral cotidiana aparecen entonces la crítica y la aspiración al cambio, la reforma y la revolución como valores positivos, lo que no significa que la tecnicidad de los códigos pueda conciliarse con esta moral.

VII

Jürgen Habermas ha querido ver una crisis motivacional del orden social «tardocapitalista» en el hecho de que las sustancias de las tradiciones preburguesas y burguesas están erosionadas, y lo que queda

de ellas repercute disfuncionalmente sobre la política y la economía[63]. La impresión puede confirmarse, y no por último, en los efectos que el moralista político Habermas mismo ha contribuido a desencadenar. También la teoría aquí bosquejada de los medios de comunicación simbólicamente generalizados sensibiliza hacia este problema, pero desde luego no en el plano del individuo afirmador de su subjetividad, sino en el de aquellas funciones de transmisión socio-cultural que confieren a los motivos para la aceptación de complejidad reducida un carácter socioestructural, que transciende la interacción, en la medida en que vinculan la motivación a la selección misma, o sea, a la selección de los otros.

Para poder hacer evidente la tesis de que hay una crisis motivacional que afecta a la cultura —su verificación empírica es una cuestión bien distinta— tenemos que utilizar un concepto de motivación más restringido a lo sociológico. Como motivo no debe caracterizarse la plena motricidad global, siempre individuada a nivel orgánico/psíquico, del concreto ser humano, sino un fundamento comunicativamente representable de la selectividad del actuar[64]. En este sentido, los motivos son fenómenos sujetos a la contingencia. La necesidad de motivos aumenta con el incremento de contingencia y de la selectividad. Esto nos conduce a la cuestión acerca de los *limits to growth* motivacionales. De acuerdo con nuestro concepto de motivo, aquello a lo que de este modo se alude no pueden ser los límites de capacidad física; los límites aludidos radican, más bien, en los problemas de combinabilidad de las representaciones selectivas —por consiguiente, en los sistemas sociales— y coinciden con el problema de la organizabilidad de los medios-funciones.

Este problema puede ser puntualmente observado atendiendo a los concretos medios-sistemas. Así, por ejemplo, habría que preguntarse qué significado tiene que la capacidad de imponerse del gobernante deje de ser el verdadero cuello de botella de las estructuras de poder y en su lugar emerja como tal la capacidad de tomar decisiones (capacidad de selección); o el comprobar que, al ser aplicada a los objetos de las ciencias sociales, el medio verdad debe procesar tanta selectividad que ha de presuponer la reducción a un actuar imputable (por tanto, motivos) en una forma que no es en principio neutralizable —es decir, que no es susceptible de resolverse en una vivencia recíproca—. Cercanos a tales problemas, que podrían ha-

63. Véase J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, pp. 96 ss.

64. Esta versión del concepto de motivo conecta con Max Weber. Véase también C. W. Mills, «Situated Actions and Vocabularies of Motive»: *American Sociological Review* 5 (1940), pp. 904-913; K. Burke, *op. cit.*; A. R. White, «The Language of Motives»: *Mind* 67 (1958), pp. 258-263; A. F. Blum y P. McHugh, «The Social Ascription of Motives»: *American Sociological Review* 36 (1971), pp. 98-109.

cer saltar los medios-códigos, se sitúan otros que afectan al grado de diferenciación y articulación singularizada de los medios funcionalmente especificados. A través de una estructura mediática formulada en detalle y muy diferenciada, precisamente, se hacen también diagnosticables aquellos problemas de los que pueden surgir las crisis de motivación.

Al mismo tiempo, a partir de las premisas aquí presentadas de una teoría generalizada de los medios de comunicación simbólicamente generalizados es fácil de reconocer que las crisis de motivación de este tipo tienen su correlato cultural, localizable en las estructuras simbólicas. Ya las explicaciones muy esquemáticas y conscientemente superficiales de este ensayo suministran una serie de puntos de apoyo para la constatación de que nuestra tradición cultural está moldeada en gran medida por los medios-funciones; es decir, procede de procesos autoselectivos y autocatalíticos, que fueron posibles gracias a los medios-códigos y han transcurrido en dirección a los específicos problemas del incremento de la contingencia y la complejidad. Este desarrollo ha alcanzado un punto en el que los límites del control simbólico de los potenciales de negación se hacen visibles. Por otro lado, ni la teoría veteroeuropea de la sociedad ni la moderno-burguesa se han preocupado de estos medios-funciones. Sus derivados permanecen, como naturaleza o cultura, fuera del ámbito del concepto de sociedad, que fue determinado de manera primordialmente política, primero, o primordialmente económica, después. Por eso carecemos hoy de un instrumental analítico para enjuiciar sociológicamente la experiencia a lo largo y ancho de la sociedad con bienes culturales, así como para evaluar críticamente el nivel reflexivo de las dogmáticas, las teorías de la ciencia y las orientaciones artísticas. Con una conciencia problemática muy desarrollada pero mal definida a lo más que se llega es a efectuar precipitadas aseveraciones de perplejidad, que más que clarificar las cosas las enturbian; tal es el caso, por ejemplo, de las tesis sobre la poshistoria, el fin del individuo, la unidimensionalidad, la tecnocracia, la crisis del Estado capitalista, etc. La discusión se alimenta entonces de las posibilidades de explotación polémica de las deficiencias del que hace las veces de contrincante. No en último lugar parece ser la crisis motivacional de la sociedad una crisis de la investigación sociológica misma.

Esto no es sólo una prueba de que la conciencia de la crisis prende y se extiende rápidamente, como una epidemia, sino, ante todo, una prueba directa para la reflexividad del código verdad y sus problemas derivados. Como se ha indicado en VI.3.a), todos los procesos regulados por los medios, a mucho tardar en la moderna sociedad burguesa, devienen reflexivos. Esto se origina evolutivamente en dos fases: primero, a través de la apertura de la posibilidad; des-

pués, mediante la totalización de la aplicación de la reflexión sobre sí mismos. Mientras que sólo haya posibilidades aisladas, más o menos numerosas, de aplicar el poder al poder, de procurarse fondos para financiarse, de investigar sobre la verdad, etc., se puede vivir en la creencia de que los procesos más importantes y primordiales se sustraen a este avance evolutivo y siguen ofreciendo un fundamento sólido. Pero cuando se producen las totalizaciones —esto es, cuando *todos* los procesos de un determinado ámbito mediático, en la medida en que utilizan el medio, son aplicables a sí mismos— la situación cambia, y uno tiene entonces que preguntarse si, cómo y con qué medios *puede la motivación soportar las totalizaciones*.

En el ámbito político, plantear esta cuestión significa preguntar por las condiciones motivacionales de la democracia, es decir, de la aplicación del poder específicamente político a la más alta instancia de poder. En los sistemas económicos monetariamente integrados implica plantear la pregunta sobre las condiciones que hacen posible respaldar el valor del dinero de nuevo sólo por medio del dinero (divisas) al producirse una creciente condensación de las interdependencias económicas internacionales. En el ámbito de la verdad este problema se presenta en forma de antinomias y circularidades lógicas, que tienen como consecuencia el que *todo* fundamentar acaba en un mero desplazamiento del problema. Sin duda, las totalizaciones obligan a una reorganización de los instrumentos hasta en las formas de autotematización (reflexión) de los medios-sistemas. De este modo producen un desplazamiento de parte de las cargas estructurales hacia códigos accesorios no totalizables, situativamente particularizados —por ejemplo, hacia el poder informal en el ámbito político o hacia la reputación en el sistema científico—. La imposibilidad lógica no tiene por qué ser una imposibilidad real, dado que la lógica es sólo una proposición de condiciones de posibilidad entre otras, aunque ciertamente muy especializada. Sólo en el caso del código verdad se hace precaria esta cuestión, y ello se debe a que dicho código utiliza el esquematismo binario de la lógica como fundamento de la codificación[65].

Es posible que en la lógica misma haya salidas para esto, tal vez en dirección hacia una lógica multivalente o en el sentido de la esquematización binaria de enunciados sobre la esquematización binaria. Pero una teoría de los medios de comunicación no pretende operacionalizar este problema de forma lógica sino sociológica. Si al

65. Véanse al respecto las objeciones, contra una teoría de sistemas que opere con estructuras reflexivas, planteadas en P. Hejl, *Komplexität, Planung und Demokratie: Sozialwissenschaftliche Planungstheorien als Mittel der Komplexitätreduktion und die Frage der Folgeprobleme*, trabajo de diplomatura, manuscrito, Berlin, 1971-1972.

final resulta una antinomia o una grandiosa tautología, es algo que para tal teoría tiene un significado sólo escatológico. Hoy por hoy el futuro está todavía abierto. Se puede dilatar el círculo mediante la abstracción, intentar medirlo a trozos, trabajar en teorías parciales y alcanzar la seguridad no a partir de la certeza del fundamento sino, justo al contrario, gracias a que las premisas se pueden disolver de nuevo con ayuda de superteorías en caso de necesidad[66].

Si bajo tales auspicios son posibles las transmisiones de selectividad y pueden conducir a una investigación susceptible de ser continuada, es algo todavía no resuelto. Esto dependerá, y no en última instancia, de cuestiones relativas al contexto societal del rol del investigador, y con ello también de aquellas otras referidas al nivel y a la compatibilidad de otras totalizaciones, a las que está expuesto el investigador.

66. En este contexto funcional los trabajos se disponen en el marco de una teoría sistémica lo más general posible, que trata de lograr, a través del método funcional, la máxima capacidad de resolución todavía estructurable para las premisas referidas a la realidad de concretas teorías parciales. La función de tales superteorías sería, por tanto, en el caso del cambio de premisas, garantizar la capacidad de aprender del sistema científico, intentando evitar el regreso al principio y el radical volver a empezar.

6

LO MODERNO DE LA SOCIEDAD MODERNA

I

Inicio este análisis detallado sobre la modernidad de la sociedad moderna partiendo de la distinción entre estructura social y semántica. Mi preferencia por este inicio —que en principio no puede justificarse— tiene que ver con un desconcertante atributo propio de esta distinción: se trata de una distinción que se contiene a sí misma. En concreto, ella es en sí misma una distinción semántica. De igual modo, también la distinción entre operación y observación, de la que ella parte, es en sí misma la distinción de un observador. Tengo que conformarme con esta referencia y con la simple afirmación de que esta forma lógica es el fundamento de la productividad de los análisis que despliegan sus paradojas[1]. Además, este punto de partida contiene en esencia la teoría completa de la modernidad. El análisis no comienza con el reconocimiento de leyes naturales probadas, tampoco con principios de racionalidad, ni con hechos establecidos o indiscutibles. Se inaugura con una paradoja, que ha de resolverse de una u otra manera si es que se quiere reducir a finitas las infinitas cargas de información. De esta manera, el análisis reclama para sí mismo los caracteres de su objeto: modernidad.

Como se parte de la distinción entre estructura social y semántica, debe llamar la atención a los sociólogos que el discurso sobre la modernidad sea conducido avanzando por los ámbitos semánticos[2].

1. Esta hipótesis corresponde al cálculo de formas de George Spencer Brown, que comienza con un paradoja encubierta, es decir, con la indicación de realizar una *distinction* que consiste en *distinction* e *indication*, pero que emplea un único operador; y termina con la paradoja abierta de una *reintroducción* de la distinción en lo distinguido. Véase *Laws of Form*, New York, 1979.

2. Como ejemplo conocido, véase J. Habermas, «La modernidad: un proyecto inacabado», en *Ensayos políticos*, Barcelona, 1988, pp. 265-283. También S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York, 1990.

Desde entonces, la expresión «sociedad capitalista» ha pasado a necesitar una aclaración, y la discusión sobre la «diferenciación», por su planteamiento demasiado global, se ha estancado, a falta de una adecuada descripción estructural de los caracteres de la modernidad. El concepto de modernidad debe su coyuntura actual también a un desplazamiento del centro de gravedad desde la economía a la cultura, que necesita él mismo una explicación. Así, en los intentos de caracterizar la modernidad, son empleados caracteres que proceden del repertorio de las autodescripciones societales. Esto vale, por ejemplo, para la asociación del concepto de modernidad con la representación del mundo de la razón ilustrada. Vale igualmente cuando se dice que la modernidad de la sociedad se encuentra determinada por el significado que asigna al individuo que se determina a sí mismo. En ambos sentidos se arrastran hoy largas listas de decepciones. Jacques Derrida ha hablado recientemente de un *goût de fin sinon de mort* de este *discours traditionel de la modernité*[3]. En correspondencia con ello, y de forma rápida, la descripción se ha convertido de la modernidad a la posmodernidad. Con ello se transforma la imagen del futuro. Mientras aquellos a los que, utilizando modismos clásicos, podríamos llamar modernos pusieron a salvo sus expectativas depositándolas en el futuro —pues así todos los problemas autodescriptivos y autoobservacionales de la sociedad podían aminorarse mediante el «aún no» del futuro—, el discurso de la posmodernidad es un discurso sin futuro. Y aquí, consecuentemente, tiene que ser solventado de forma dispar un mismo problema: el de la paradoja de la descripción del sistema en el sistema (de la descripción que se codescribe a sí misma), lo que acontece, como vemos, en la forma del pluralismo, cuando no en la del *anything goes*.

Los análisis con conceptos puramente históricos, que pueden ser muy instructivos para un caso aislado, no mejoran sustancialmente por sí solos este estado de cosas. Esto vale también cuando dichos análisis, como hace Quentin Skinner, son referidos a las situaciones sociales y políticas que debían superarse introduciendo una conceptualización innovadora[4]; e incluso cuando, con Otto Brunner, Joachim Ritter o Reinhart Koselleck, se interpretan las modificaciones de los usos conceptuales o las nuevas creaciones conceptuales a partir de bruscas transformaciones sociohistóricas[5]. Para

3. En «L'autre cap»: *Liber* 5 (1990), pp.11-13, cita en p. 11, citado según la edición de *Le Monde* de 29 de septiembre 1990.

4. Véase la discusión en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, R.U., 1989.

5. Cf., para este programa, *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, desde 1972; con anterioridad, J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., 1969.

el gusto de los sociólogos, a estos análisis sirven de base representaciones de la sociedad demasiado puntillistas (en el caso de Skinner) o demasiado globales (en el caso de Brunner, Ritter y Koselleck).

Por lo que se refiere a la historia del concepto de *modernus*, se puede reconocer claramente un empleo retórico en la antigüedad y en la Edad Media. Aquí sirvió la distinción *antiqui/moderni* sólo para repartir elogios y reprobaciones, siendo confiada su concreta distribución al autor y a sus fines retóricos. Es conocido el hecho de que con la imprenta y con una percepción más clara de las transformaciones sociales esto cambió, y la distinción se aplicó, a partir del siglo XVII como muy tarde, a la sociedad o a importantes ámbitos parciales de la misma, sobre todo a las ciencias y las artes. Pero ¿pasa esta comprensión de decir algo más que no sea que la sociedad —que entonces se denominará «moderna»— intenta solventar sus problemas autodescriptivos a partir de un esquema temporal? Ella no puede comprenderse todavía suficientemente a sí misma, por lo que subraya su novedad mediante la desvalorización de lo viejo, y oculta así al mismo tiempo la confusión que le produce no saber lo que realmente ocurre.

Si la sociedad moderna se da a sí misma el título de «moderna», lo que hace es identificarse con ayuda de una relación de diferencia con respecto al pasado. Se identifica, pues, en la dimensión temporal. Esto no es nada en principio llamativo. Un sistema autopoiético —también, por ejemplo, el de la conciencia individual— sólo puede construir una identidad propia recurriendo continuamente a su propio pasado, es decir, distinguiendo entre autorreferencia y heterorreferencia[6]. Hoy, sin embargo, este recurso no desemboca en la identificación, sino en la desidentificación, en la diferencia. Queramos o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos. Esto arruina, pues, todos los caracteres de la modernidad, ya que también vale para ella: los caracteres actuales de la modernidad no son los de ayer ni los de mañana, y en esto consiste su modernidad[7]. Los problemas de la sociedad moderna son determinados no como problemas de la conservación del origen —ni en la educación ni en otro sitio—. Se trata, más bien, de un constante engendrar una diversidad de realidades. Pero entonces se necesitan

6. Véase, especialmente para la conciencia, W. Bergmann y G. Hofmann, «Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins»: *Husserl Studies* 6 (1989), pp. 155-175, cita en pp. 166 ss.

7. Por eso puede decir Franz-Xaver Kaufmann («Religion und Modernität», en J. Berger [ed.], *Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren*, en *Soziale Welt*, vol. especial n.° 4, Göttingen, 1986, pp. 283-307, cita en p. 292): «Las relaciones son modernas siempre que su modificabilidad, y con ella la transitoriedad, se incluyen en su definición». Pero esta formulación no es suficiente. Hay que hacer un empleo «autológico» de la misma, es decir, referirla a los propios caracteres de la modernidad. Aquí también vale que lo actual será el ayer del mañana.

criterios de esta diversidad de realidades aún determinada por la no-identidad. Y para ello se precisa una identidad de más elevado rango de lo no-idéntico. Así, hoy como siempre apelamos a la humanidad o a la razón —pero ya no conforme a la comprensión natural de la tradición, distinguiendo al hombre de los monos y de las serpientes, sino en el sentido suavizado de una conceptualización valorativa que nos autoriza a enjuiciar lo diferente.

Es fácil comprobar lo poco adecuado que es el empleo de tales representaciones para enjuiciar la sociedad moderna o tan siquiera para poder describirla con un grado suficiente de complejidad. Aunque el aparato semántico veteroeuropeo ya no es conservado como un acervo intelectual evidente, nos resistimos a deshacernos resueltamente de él. La distancia temporal con respecto a la tradición es incontestable —e inaceptable—. Tendría que poderse indicar en qué se diferencia, estructural y semánticamente, la sociedad moderna de sus precursoras; pero para ello se necesitaría una teoría de la sociedad que pudiera indicar en qué sentido esta diferencia histórica distingue sistemas que en ciertos aspectos son sistemas similares o incluso idénticos —sistemas de sociedad, precisamente.

Si se hace por una vez abstracción de los ensayistas sociológicos, puede decirse que la sociología ha participado poco en la discusión sobre los criterios de la modernidad. Esto es, al menos, lo que resulta de una comparación con la literatura y las artes plásticas. En ellas se entiende la modernidad como liberación de la individualidad y búsqueda (o desesperación acerca) de la autenticidad posible a partir de este fundamento. Además, este impulso de modernidad prende aquí tan profundamente que la sintonía entre producción artística y teoría del arte, en su forma hoy típica, sería sin él casi impensable[8].

Comparando con la intensidad con la que aquí se experimentan y representan esperanza y pesadumbre, vanguardismo y estar anticuado, así como con la manera en que la sociedad moderna intenta autodescribirse en este ámbito, es evidente que la sociología ha ofrecido poco rendimiento. Los lugares comunes —no se puede hablar en este punto de conceptos— que ella produce tienen todos los rasgos de una parcialidad forzada. Piénsese sólo en la «sociedad del riesgo» o en la «sociedad de la información». Si se prescinde por una vez de viejos temas, como diferenciación y complejidad, entonces se ve que falta una representación de los rasgos estructurales que caracterizan a la sociedad moderna —y esto es, manifiestamente, un problema de largo plazo, y no sólo momentáneo— frente a las anteriores formaciones sociales.

8. Véase, por ejemplo, P. Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt a. M., 1988. Cf., con relación al surgimiento de este específico estilo de la modernidad en el siglo XVIII, también S. J. Schmidt, *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., 1989.

Pero precisamente la sociología, en atención a su rica tradición especializada en la sociología del conocimiento, no puede renunciar a un análisis de la relación entre estructura social y semántica. La continuidad en plano de los desarrollos socioestructurales (economía monetaria, política estatalmente organizada, investigación que aspira a modificar el saber establecido, medios de difusión de masas, derecho exclusivamente positivo, educación del conjunto de la población en las aulas, etc. —fenómenos, todos ellos, específicamente modernos—) es inabarcable; sólo se incrementan la utilización de las oportunidades allí existentes y la percepción de los problemas resultantes. Únicamente en la descripción de estos fenómenos y de las ambiciones y riesgos que se derivan puede haber discontinuidades. En la evolución socioestructural resultante puede haber una discontinuidad, por así decir, temerosa de la semántica. Pero falta para tales hechos una teoría adecuada, una semántica de la relación entre estructura y semántica, una teoría de la autodescripción de la sociedad que se reproduce a través de estructuras[9]. La propuesta quizá más interesante es la que ha hecho Anthony Giddens[10]. Éste ve en una *time-space-distanciation* el rasgo específico de la modernidad: las vinculaciones recíprocas entre espacio y tiempo se relajarían, se harían contingentes, pasando a descansar, pues, sólo sobre convenciones; y a través del *reflexive monitoring of action* —es decir, del entrelazamiento recursivo de las determinaciones de la acción con otras acciones o posibilidades de acción—, de sus condiciones y consecuencias, esta transformación repercutiría de manera «globalizante» sobre la totalidad de los dominios de la acción. Las circunstancias locales determinarían cada vez menos el modo de vida, y las consecuencias afectarían a estructuras y semánticas. Pero, con todo, queda por determinar qué factores han provocado esta separación entre espacio y tiempo[11]. También falta una teoría de la sociedad, aunque sólo sea aproximativamente adecuada, que no debería ser moderna, en el sentido de que ya mañana pertenezca al ayer.

Este déficit puede tener sobre todo fundamentos metodológicos. La sociología se concibe muy predominantemente a sí misma como ciencia empírica. Pero además entiende el concepto de «lo empírico»

9. Al respecto, también, N. Luhmann, «General Theory and American Sociology», en H. J. Gans (ed.), *Sociology in America*, Newbury Park, Cal., 1990, pp. 253-264.

10. Véase *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, 1993.

11. Debido a que Giddens rechaza una explicación a través de la «diferenciación funcional», vincula el concepto de sociedad al plano del Estado nacional y probablemente tampoco diría que el *reflexive monitoring of action* ha de tener esta consecuencia, en virtud de una especie de regularidad histórica, en el fondo sólo le queda la posibilidad de una explicación en términos del desarrollo de las técnicas difusoras de la comunicación. Pero entonces resultaría que el tránsito hacia la modernidad se habría iniciado con la invención de la escritura, y su primer resultado habría sido la conciencia de la diversidad de pueblos emergente en Egipto y el Cercano Oriente en el siglo II a.C.

de manera muy estrecha, como recolección y análisis de datos, por consiguiente, como interpretación de una realidad autoproducida. La posibilidad de describir de modo distinto hechos indiscutidos, empleando variados esquemas teóricos y otras distinciones, no se tiene en consideración. Y es precisamente este método, que sin duda presupondría un nivel considerable de conocimiento teórico-técnico, el que podría ser más fructífero para nuestro tema.

A continuación me propongo practicar este método de la variación teórica con algunos ejemplos.

II

Entre las descripciones que de la sociedad moderna ha promovido la sociología, la crítica hecha por Karl Marx al sistema de economía capitalista había ocupado un lugar destacado. A la vista de sus numerosos anacronismos, esto puede resultar sorprendente y obrar como un exorcismo; y seguramente apenas nadie pensará en revitalizar la musculosa metafísica del materialismo. También el revestimiento humanista de los conceptos marxistas tiene que parecer hoy problemático —si no como idea directriz sociopolítica, sí al menos en su referencia empírica—. Así ocurre, por ejemplo, con la «alienación». Si se la considera desde un punto de vista no antropológico sino sociológico, de lo que trata es de la técnica dineraria de la economía empresarial y de la economía política, es decir, de la posibilidad de calcular los costes de material, financieros y laborales, y sobre esta base descubrir qué empresas son rentables y cuáles no lo son.

Es evidente que con ello se hace abstracción de que los materiales y los hombres «trabajan» en un sentido completamente diferente. También está claro que con ello no se tiene en cuenta qué significa el trabajo para los mismos trabajadores. Por último, no hay duda alguna de que un cálculo económico sólo puede llevarse a efecto si el trabajo es retribuido con dinero o con otras contraprestaciones económicamente relevantes; en resumidas cuentas, cuando los trabajadores viven por cuenta de la economía.

¡Un «hacer abstracción de» funcionalmente necesario, por consiguiente! En el mismo sentido debe entenderse la crítica husserliana del estilo científico «galileano»[12]. También aquí se trata de hacer abstracción de aquellas prestaciones concretas y creadoras de sentido para el sujeto individual, así como de la discrepancia de perspectivas existente entre la técnica y la individualidad humana.

El paralelismo Marx/Husserl sólo se consigue cuando se emplea un concepto más abstracto de técnica. No se trata, naturalmente, de

12. En E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, 1991.

máquinas con formas mecánicas o electrónicas de operar. Tampoco del puro producir efectos intencionados. Semejantes ideas de causalidad tecnológica, como los debates sobre la finalización desarrollados tiempo atrás en Starnberg, se agotarían en la crítica de los fines y en la exigencia de su sustitución por otros fines. En ningún caso se trata de una crítica en este sentido políticamente apta de la sociedad. La técnica, tomada en un sentido amplio, es una *simplificación operativa*, es una forma de reducción de complejidad que puede construirse y realizarse aunque no se conozca el mundo y la sociedad en la que tiene lugar: se prueba por sí misma. La emancipación de los individuos —bien entendido: también de los individuos irracionales— es un efecto secundario inevitable de esta tecnificación.

Sólo un concepto de técnica tomado con esa amplitud puede cumplir la exigencia de contribuir a la autodescripción de la sociedad moderna. Hace comprensible el desatender perspectivas y consideraciones. También da cuenta de la abstracción de los efectos psicológicos individuales y ecológicos. Clarifica el aspecto técnico de la ciencia, y precisamente con independencia de las aplicaciones de los conocimientos científicos a los procesos productivos[13]. Permite comprender que la sociedad moderna tienda a la autocrítica humanista y ecológica; pero también que, como reacción a ello, de nuevo sólo se puede recurrir a la técnica, en la medida en que ésta, por ejemplo, capta los déficit humanos y los problemas ecológicos como problemas financieros.

De esta suerte, también se modifican los imperativos societarios para la individualidad. La pregunta ya no es «¿qué se ha de ser?», sino «¿cómo se ha de ser?». Si el individuo es marginado por la técnica de esta manera, entonces logra la distancia que le posibilita observar sus propias observaciones. Ya no sabe apenas de sí mismo. Apenas si se indica ya a sí mismo con nombre, cuerpo y posición social. En todo ello le asalta la incertidumbre. Pero a cambio alcanza la posibilidad de una observación de segundo orden. Individuo en el sentido moderno es quien puede observar su propio observar. Y quien no logra esto por sí mismo o con la ayuda de su terapeuta, tiene la posibilidad de leer novelas y proyectarlas sobre sí mismo — como *uno, nessuno e centomila*[14].

No debiera descartarse demasiado rápidamente este diagnóstico por su pesimismo. En cualquier caso, puede entenderse también como referencia a la posibilidad de probar combinaciones cada vez

13. Sobre la relación entre técnica y *restrictedness* en el sistema de la ciencia, véase A. Rip, «The Development of Restrictedness in the Sciences», en N. Elias *et al.* (eds.), *Scientific Establishments and Hierarchies. Sociology of the Sciences* VI, Dordrecht, 1982, pp. 219-238.

14. Así reza el título de la novela de Pirandello que trata del observar; citado según *Opere di Luigi Pirandello* II, Milano, 1986.

nuevas, de comprender distinciones siempre novedosas, para lo cual las simplificaciones operativas constituyen un presupuesto indispensable.

III

El énfasis puesto en el tándem formado por técnica e individualidad, con el que nos adentramos en la niebla del futuro, no tiene por qué ser la única descripción posible de la modernidad. Podemos evitar esta simplificación. En la medida en que se preste atención a un diseño teórico suficientemente coherente, podemos localizar otras características —y también para esto se puede fijar como punto de partida un Marx no entendido en clave marxista.

Lo que sigue mereciendo atención de la crítica marxista a la economía política de su tiempo es la colocación de un saber que con anterioridad se justificaba con referencias naturalistas dentro de un contexto social. El orden económico del capitalismo no es consecuencia, según Marx, de la naturaleza de la acción económica tendente a la racionalidad individual y colectiva. Es, antes bien, una construcción social. La referencia a la naturaleza es descrita como «reificación», es decir, analizada como momento de la construcción social. La teoría económica discute la pretensión de defender una objetividad extrasocial, pero sólo refleja la lógica de un constructo social.

Aunque uno plantee las cosas de un modo completamente diverso, esto debería tenerse en cuenta y ser llevado más allá de lo que lo hizo Marx. En las ciencias empíricas de la cognición de la segunda mitad de este siglo, esta tesis es sostenida de una forma tan general, que ha dejado de ser un fenómeno específicamente económico o, también, de índole «ideológica» condicionado por intereses. Toda cognición es construcción —y precisamente lo es *en su calidad de cognición*—. Se puede poner en duda que la teoría económica sirva a los «intereses» de los capitalistas tomados como clase social; así como también la versión de esta tesis, preferida por los más modernos, según la cual la objetividad aparente de la teoría económica sirve para enmascarar las relaciones de poder mediadas por el Estado y el derecho. Situadas las cosas en este plano, el argumento puede ser devuelto preguntando a qué intereses se sirve cuando los conceptos fundamentales y las perspectivas de futuro son dejados de tal modo en la oscuridad. Semejantes controversias pueden prolongarse o interrumpirse. Sin embargo, no debería prescindirse de la consideración fundamental: que la economía capitalista no descansa sobre una objetividad extrasocial, sino que lo hace sobre sí misma; y que todas las referencias a intereses, necesidades, coacciones objetivas o mayor racionalidad son referencias *internas* a hechos *exter-*

nos; es decir, son y seguirán siendo dependientes de la lógica de la economía monetaria.

Esto se constata de forma palmaria también y con mayor motivo en la más reciente discusión, estimulada por Coase[15], sobre los costes de la transacción y su minimización, en la problemática de la externalización de los costes como condición del cálculo de rentabilidad y en el empleo de un concepto no precisado de costes de oportunidad en el contexto del cálculo de riesgos[16], así como en muchos sentidos análogos. Pero el mismo análisis se encuentra formulado también con relación a otros sistemas funcionales. Así, para el caso del sistema de la ciencia, se lee en Steve Fuller que «la fijación de una referencia es un *hecho social*, como lo son un contrato o una promesa»[17].

También cuando para justificar la economía capitalista se contenta uno con apelar a su éxito en vez de a la naturaleza, como suele hacerse hoy, sigue valiendo aquello que en último término diferencia el análisis de Marx de las teorías económicas de corte estándar: el entender que la economía formula *motu proprio* su autodescripción, se representa a sí misma en su teoría, y desde allí regula referencias internas y externas. El desastre que han resultado ser las economías planificadas socialistas únicamente nos enseña que no hay excepción posible. La revolución proletaria que, en cierto modo como acción materialmente basada paralela al espíritu hegeliano, Marx veía llegar, sea conforme a una ley natural, sea dialécticamente, tanto ayudada por la actividad de una élite concienciadora como sin ella, ha mostrado, en una especie de experimento gigantesco, que no hay manera de retornar al reino de las relaciones humanas. Lo que es económico sólo puede manifestarse en la economía. Cuando la política se quiere informar al respecto tiene que dejar economizar a la economía; en otro caso sólo experimentará, como si se pusiera frente a un espejo, si se cumplen o no sus propios planes económicos, y entonces lo más que puede hacer, en caso de que no se cumplan, es buscar causas y culpables.

IV

Una de las objeciones más importantes que se le puede hacer a la teoría marxista de la sociedad es que sobrevalora la economía, y por ello, como se constata hoy, la infravalora. Matizaciones como las realizadas por Gramsci o Althusser no cambian nada. Como la so-

15. Los ensayos decisivos están reunidos en R. H. Coase, *La empresa, el mercado y la ley*, Madrid, 1994.
16. Véase A. Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.
17. *Social Epistemology*, Bloomington, Ind., 1988, p. 81.

ciedad en su conjunto ha sido conceptualizada ante todo desde la economía, falta una comprensión completa de la dinámica específica de lo económico con sus efectos sobre otros ámbitos funcionales y sobre las condiciones ecológicas de la evolución social. Pero, sobre todo, falta una comprensión completa de los aspectos paralelos en otros ámbitos funcionales, y, con ello, un fundamento para la comparación sistémica y para la extracción de los rasgos más abstractos de la modernidad, que —más o menos— se encuentran en todos los sistemas funcionales. Quiero mostrar esto de la mano de un problema profundo, en el que coinciden condiciones estructurales y consecuencias semánticas.

Cuando, conforme a la tradición sociológica, se describe estructuralmente la sociedad moderna como un sistema funcionalmente diferenciado, resulta que los sistemas funcionales diferenciados devenidos autónomos se diferencian por sí mismos de su entorno (intrasocietal y extrasocietal). Desde el punto de vista operativo, una diferencia tal se produce por medio de la mera continuidad de las propias operaciones. Pero estas operaciones sólo pueden ser controladas, incluidas y observadas en el sistema cuando éste dispone de la *distinción entre autorreferencia y heterorreferencia* —algo que cada sistema hace de manera diversa—. Esto sólo es posible en la forma de una distinción específica del sistema, ya que de otro modo pierden las denominaciones «auto» y «hetero» su sentido. La diferencia impide que el sistema se confunda continuamente a sí mismo con el entorno. También impide que el sistema confunda el mapa propio con el territorio, o que intente construir su mapa de forma tan compleja que se corresponda punto por punto con el territorio, como Borges ha puesto de relieve. Pero cuando esto es impedido por la distinción, ¿cómo cabe pensar entonces la *unidad* de esta distinción entre autorreferencia y heterorreferencia? Como tal unidad, es utilizada operativamente, pero no es observable. El sistema puede oscilar entre autorreferencia y heterorreferencia, y de este modo mantener abierto el tránsito hacia la que, en cada caso, es la otra cara de la distinción. Pero en ello permanece presupuesta la unidad de la distinción en calidad de unidad del espacio imaginario de sus posibilidades combinatorias[18]. Ella no es señalada como tal. Se emplea «ciegamente» como condición de la posibilidad de observar e indicar algo[19]. Dicho

18. Véase también, partiendo de la investigación sobre la esquizofrenia, J. Miermont, «Les conditions formelles de l'état autonome»: *Revue Internationale de Systémique* 3 (1989), pp. 295-314.

19. Tanto la filosofía transcendental como la teoría dialéctica del espíritu objetivo o de la materia, o sea, tanto Kant como Hegel y Marx, habían puesto precisamente aquí esperanzas que hoy no compartiría casi nadie que comprenda las sucesión de hechos teóricos. Por lo demás, la pujante y nunca superada conciencia de la arquitectura teórica que se encuentra tanto en Kant como en Hegel muestra que en la época de ruptura que fue el paso

de otro modo: no hay ningún problema de referencia que pueda solucionarse con independencia de la sepa-ración radical entre autorreferencia y heterorreferencia. O, for-mulado aun de otra manera: no existe ninguna disposición común (correcta, objetivamente adecuada) con respecto a un mundo previamente dado.

En el plano operativo es inevitable diferenciar entre interior y exterior. No obstante, una teoría (para la cual esto es igualmente inevitable) puede expresar que en ambos casos se trata de una referencia, por consiguiente, de una observación. Si se quiere decir esto hay que operar en un plano observacional de segundo orden (y subrayo: ¡operar!). Esto exige específicas medidas lógicas, tales como las que hoy se discuten en la *second order cybernetics*[20]. La *unidad* de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia se encuentra, así pues, en la *especificidad* de las condiciones de la posibilidad de una observación de segundo orden.

Desde allí se constata también, entonces, el logro combinatorio resultante de que las operaciones del sistema observado están permanentemente expuestas a dos fuentes de información distintas: las internas y las externas[21]. Y de este modo puede procesarse internamente la irritabilidad más elevada. Piénsese en las operaciones del sistema económico, que relacionan los pagos con los bienes o la prestación de servicios (un ejemplo sobre el que volveremos).

Con todo, sigue siendo imposible tematizar la unidad de la forma-de-dos-caras de una distinción a la vez que se usa. Dicha unidad subsiste como el tercero excluido por la distinción misma. Ahora bien, lo que sí es posible es distinguir distinciones. Entonces, en el lugar reservado tradicionalmente a una unidad última —sea la sociedad, sea el mundo—, dado que ésta ya no puede hacer valer su autoridad, en los sistemas funcionales de la sociedad moderna aparece la distinción entre referencia y codificación —referencia en el sentido de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, y codificación en el de la distinción entre valor positivo y valor negativo de un código—. Desde un punto de vista lógico, ambas distinciones son independientes la una de la otra. Podría decirse que se encuentran dis-

del siglo XVIII al XIX ya no podía argumentarse ontológicamente; pero, por otra parte, tampoco se estaba dispuesto a perder la esperanza en una metafísica referente al mundo. Todavía las recontrucciones «transclasistas» de la filosofía dialéctica hechas por Gotthard Günther se aferran a una estricta correspondencia entre ontología y lógica, por lo que exigen una lógica multivalente que haga posible una comprensión adecuada del tiempo y de la socialidad. Véase G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, cit.

20. Quiero recalcar sólo que con esto no se trata de apelar a una jerarquía de tipos lógicos, que haya establecido operativamente (y no con observaciones) sus propias diferencias, sino de una heterarquía de la observación de segundo orden, la cual conlleva una mudanza de las distinciones que se ponen como base en cada caso.

21. Véase, en relación con ello, el capítulo «Múltiples versiones del mundo» en G. Bateson, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, s.f., pp. 61-80.

puestas de forma «ortogonal» la una con respecto a la otra. Esto significa que las dos caras de la distinción referencial son accesibles para los dos valores del código. O sea, que estos últimos sirven como esquematismos binarios universales y, a la vez, específicos, que contribuyen a identificar un sistema funcional, pero que, al mismo tiempo, son aplicables tanto autorreferencial como heterorreferencialmente, esto es, tanto al sistema como a su entorno.

También en este caso sigue siendo la unidad del código una suposición operativamente inutilizable. La aplicación del código sobre sí mismo produce paradojas. Con independencia del código del que se parta, el mundo sólo puede ser identificado paradójicamente, es decir, sólo como una carga informativa lógicamente infinita[22]. E igualmente vale que un distinguir distinciones —en este caso codificación y referencia— es a pesar de todo posible. La sociedad moderna ha de conformarse con esta posibilidad y con el espacio combinatorio abierto por ella. Por consiguiente, no puede referirse ya más a una idea concluyente, a una unidad referenciable, a un metarrelato (Lyotard) que prescriba su forma y medida. En este preciso sentido es en el que ha fracasado la semántica clásica de la modernidad.

Al pronto, éstas son afirmaciones sólo atrevidas y no inmediatamente evidentes, por realizarse a un nivel de abstracción al que no está habituada la sociología. ¿Cómo pueden validarse? ¿Cómo argumentar que ellas nos ayudan a conseguir una descripción más adecuada de la modernidad de la sociedad de nuestros días?

Ya he hecho alusión a que tales afirmaciones se corresponden con la lógica sistémica de la diferenciación funcional. En eso se trata de una formulación del concepto de autonomía de los subsistemas funcionalmente especificados, que sirve de base a todas las distinciones que se utilizan en estos sistemas. Con ello lo único que hago es desplazar el peso de la prueba hacia la discutida cuestión de si la diferenciación funcional puede realmente entenderse como emergencia de subsistemas autónomos, operativamente cerrados, en vez de como se entendía anteriormente: a saber, como la ventaja, limitada en eficacia, de la división del trabajo. En lugar de profundizar en esta pregunta, querría proponer que investiguemos la relevancia de la distinción entre referencia y codificación para las discusiones teó-

22. Los modernos análisis de la teoría de la información tratan precisamente esta infinitud como punto de partida para la introducción de limitaciones que resultan «creativas», pero que son temporalmente inestables. Véase, como ejemplo, K. Krippendorf, «Paradox and Information», en B. Dervin y M. J. Voigt (eds.), *Progress in Communication Sciences* 5, Norwood, N.J., 1984, pp. 45-71. Sobre el tema de la estructuración mediante indeterminabilidades, véase también R. Platt, «Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology»: *The Sociological Review* 37 (1989), pp. 636-667. Otra posibilidad es diferenciar en todos los sistemas funcionales la codificación productora de identidad y la programación sólo temporalmente vinculante de la correcta distribución de los valores del código.

ricas actuales, las cuales —sobre la base del esquema de las disciplinas académicas y de la distinción de sistemas funcionales, a los que ellas se coordinan— corren en paralelo. Avanzando por esta vía se obtienen pronto resultados.

Por lo que se refiere al conocimiento en general y al sistema científico en particular, el problema de la referencia se encuentra en el centro de la discusión. Incluso de «semiótica» se habla hoy, entretanto, en un sentido que ya no presupone ninguna relación temporal e intersubjetivamente estable entre signo y referente[23]. De este modo, el punto de partida se desplaza, tendencialmente, de las teorías de la correspondencia a las constructivistas. La conexión definitoria entre (hetero-)referencia, sentido y verdad, válida para el positivismo lógico, se ve sacudida por la eficaz crítica de Quine[24]. Con ello puede darse por fracasado un (por ahora) último intento de hacer congruentes ser y sentido para todos. Pero el resultado del mismo ha sido la controversia, desatinada desde el punto de vista teórico, entre teorías «realistas» y «constructivistas». La habitualmente tibia respuesta a un problema falsamente planteado reza, entonces, que el constructivismo no funciona sin una ligera mezcla de realismo. Esta controversia es ya fallida por el simple hecho de que ningún constructivista —ni los representantes del programa fuerte de Edimburgo, ni Piaget o von Glaserfeld, ni la teoría evolutiva del conocimiento (sea de procedencia biológica o no), ni la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster— discutiría que las construcciones tienen que ser efectuadas por medio de operaciones reales adaptadas al entorno. En el sistema de la ciencia a estas operaciones pertenecen, ante todo, las publicaciones; por eso se ha investigado ya con detenimiento la producción de tales publicaciones, a la que incluso se califica como *making reference*[25].

Tan pronto como se distingue entre los problemas de la referencia y los del código, las relaciones se ordenan de nuevo. Tal y como ha planteado ya Quine[26], la distinción entre verdades analíticas y sintéticas tiene que ser abandonada. Puede sustituirse sin más por la distinción entre autorreferencia (= analítico) y heterorreferencia (=

23. Cf., por ejemplo, D. MacCannell y J. F. MacCannell, *The Time of the Sign*, Bloomington, Ind., 1982. Una presentación más conocida de esta erosión de toda referencia (o «representación»), es la de R. Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton, 1979.

24. Véase, en especial, el influyente ensayo «Dos dogmas del empirismo» (1951), reimpreso en W. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, [2]1984, pp. 49-81. El paralelo francés se encuentra en la lingüística resueltamente excluyente de toda referencia elaborada por Saussure y en las radicalizaciones de la misma efectuadas por Derrida.

25. Así, Ch. Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*, Madison, Wisc., 1988, pp. 187 ss. Partiendo de la retórica, esta investigación, que se refiere al referir y, por eso, se considera a sí misma como texto (p. 291), permite también acceder a la investigación sociológica que transcurre en paralelo.

26. W. O. Quine, *op. cit.*

sintético). Entonces, la distinción entre referencia y codificación puede tener las consecuencias correspondientes, y constatarse que los valores positivos/negativos del código verdadero/falso son aplicables tanto a los hechos captados en clave heterorreferencial como a los que lo son en clave autorreferencial. Las verdades sólo analíticamente significativas no son únicamente resultado de una orientación instrumental, no son solamente una especie de acción de prueba, de elaboración de modelos de formación, etc., previa al comienzo de la investigación real, es decir, empírica. Dichas verdades son, más bien, el ámbito en el que la autorreflexión del sistema puede reconocer su fundamentación paradójica y resolverla con ayuda de la asimetría existente entre el sistema y su entorno —en el sentido de autorreferencia/heterorreferencia—. En el contexto de la autorreferencia puede reflejarse que también la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia es una distinción del sistema, que se hace evidente como consecuencia de la diferenciación externa y el cierre operativo del sistema. Desde el punto de vista lógico, esto conduce a la problemática, conocida desde Gödel, de la imposibilidad de una autogarantía de no contradictoriedad. Visto desde la teoría de sistemas, esto conduce a la demostración de Ashby de que la autoorganización no es posible sin entorno[27]. En las matemáticas esto estimula a la reflexión de referir todas las formas matemáticas a una unidad originaria de autorreferencia y distinción (es decir, a la condición de posibilidad del observar[28]). Pero también sin semejante despliegue de argumentación es ya razonable pensar que la autorreferencia sólo es posible como forma si hay todavía algo más de lo que ella pueda distinguirse —justamente, la heterorreferencia.

Estas reflexiones apartan definitivamente al código binario de la verdad de su anclaje en las seguridades preconstructivistas, sean éstas hipótesis sobre la naturaleza o sobre la naturaleza humana (ideas), y sean las teorías de ellas derivadas de tipo lingüístico, racionalista o consensualista[29]. La verdad, entonces, no es otra cosa que el valor positivo o de designación de un código, cuyo valor negativo (de reflexión) es la falsedad. La particularidad del conocimiento cientí-

27. Ver W. R. Ashby, «Principles of the Self-Organizing System», en H. von Foerster y G. W. Zopf (eds.), *Principles of Self-Organization*, New York, 1962, pp. 255-278; reimpreso en W. Buckley (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, pp. 108-118.

28. Véase L. H. Kauffman, «Self-reference and Recursive Forms»: *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), pp. 53-72.

29. Específicamente dedicado a este desarrollo está el trabajo de I. Hacking *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge, R.U., 1975. A este contexto pertenecen todos los intentos de mitigar la unilateralidad de los criterios de verdad racionalistas o consensualistas mediante su combinación, en el sentido de la aceptabilidad racional. Véase, por ejemplo, H. Putnam, *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, 1988, o J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987.

fico consiste, en tal caso, en someter todas las observaciones que pretenden proporcionar conocimiento a una observación duplicada con ayuda de este código binario precisamente, e integrar los resultados en el sistema lo mejor que se pueda (lo que sólo quiere decir: sometimiento a restricciones recíprocas). Así, todo lo que puede ser verdadero o falso es transportado al plano del observar las observaciones, y una vez en él puede ser reformulado. A ulteriores seguridades se puede renunciar —tal y como hacemos ya en la economía, en la que el valor del dinero ya no está respaldado por referencia externa alguna, sino tan sólo por el control de la masa monetaria (que es a su vez monetario, o sea, debido a la intervención en el precio del dinero) que ejerce el banco central.

Volvamos la mirada ahora hacia otros sistemas funcionales para llamar la atención sobre situaciones problemáticas similares. En el sistema jurídico se discute desde principios de siglo sobre la oposición entre la jurisprudencia del concepto y la de los intereses, tal y como si la teoría del derecho hubiera de elegir entre una u otra. Desde entonces, esta imagen ha sido revisada varias veces. Se sabe que la contrastación y la tesis de un giro histórico no hacen justicia a los criticados juristas conceptualistas[30]. También es sabido que una conceptualización específicamente jurídica es imprescindible para el logro de abstracciones, de posibilidades de comparar casos, de reglas y de distinciones jurídicamente relevantes. Asimismo, hoy es evidente que una jurisprudencia de los intereses orientada hacia sí misma en ningún caso protege todos los intereses uniformemente, sino sólo aquellos que se ganan la protección. Entonces, a una praxis orientada unilateralmente por los intereses le queda sólo la tautología de que únicamente gozan de la protección jurídica los intereses que se hacen merecedores de ella[31]. En consonancia con ello, la fórmula habitual de la ponderación de los intereses se ve privada de un programa competente desde el punto de vista jurídico.

30. Cf., por ejemplo, U. Falk, *Ein Gelehrter wie Windscheid. Erkundungen auf den Feldern der sogenannten Begriffsjurisprudenz*, Frankfurt a. M., 1989; o, para la controversia de nuestro siglo, la polémica de E. Picker, «Richterrecht oder Rechtdogmatik - Alternativen der Rechtsgewinnung?»: *Juristenzeitung* 43 (1988), pp. 1-12 y 67-75.

31. Uno de los principales representantes de la jurisprudencia de los intereses, Roscoe Pound, se aproxima peligrosamente a esta tautología con frecuencia. En su obra fundamental (*Jurisprudence*, 5 vols., St. Paul, Minn., 1959) se dice, por ejemplo: «Un sistema legal alcanza las metas del orden legal (1) reconociendo ciertos intereses, individuales, públicos y sociales; (2) definiendo los límites dentro de los cuales dichos intereses serán reconocidos y llevados a efecto mediante preceptos legales, así como aplicados en el procedimiento judicial (y hoy también en el administrativo) de acuerdo con una técnica autorizada; y (3) intentando garantizar los intereses así reconocidos dentro de los límites definidos» (vol. 3, p. 16). Mas, por lo visto, los criterios jurídicamente decisivos para el reconocimiento o el no reconocimiento no pueden extraerse, a su vez, de los propios intereses. La sociedad no produce intereses ya de antemano separados conforme a esta distinción. Por lo tanto, el sistema jurídico tiene que realizar algo más que un mero registro de intereses. Pero ¿de dónde procede este «más»?

Es fácil ver que ahora tenemos ante nosotros la interpretación específicamente jurídica de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia[32]. La orientación hacia los conceptos representa la autorreferencia; la orientación hacia el efecto de conceptos jurídicos, construcciones científico-jurídicas y jurisprudencia sobre los intereses representa la heterorreferencia del sistema. Al igual que ocurría con la distinción entre comprensión analítica y sintética de la verdad, tampoco ahora podemos quedarnos con tal división, tal y como si pudiéramos, entre una u otra de las partes que ella crea. Ambas partes están siempre presentes en la escena, por lo que el código lícito/ilícito es aplicable tanto en el contexto de la heterorreferencia como en el de la autorreferencia.

Ya hemos visto que hay intereses legítimos y no legítimos. Más complicadas son las cosas en el contexto de la autorreferencia del sistema. Sería insólito hablar de conceptos jurídicos legales e ilegales. Los conceptos jurídicos han de contribuir a la fundamentación legal de decisiones jurídicas acerca de lo que es lícito y lo que es ilícito. Operacionalizan la aplicación del código jurídico a sí mismo, que en última instancia es paradójica, puesto que el sistema tiene por lícito (y no por ilícito) el poder decidir sobre lo lícito y lo ilícito. Es precisamente a causa de esta necesidad de invisibilizar la paradoja y de producir derecho positivo, por lo que queda poco claro el *status* jurídico de los conceptos jurídicos[33]. Sin embargo, no cabe duda de que son un instrumento indispensable cuando se trata de organizar la coherencia del decidir y, con ello, la legitimidad del distinguir entre lo lícito y lo ilícito. Su función podría consistir en asegurar el empleo *consistente* de la *distinción* lícito/ilícito en casos *diversos*.

Si se distinguiera consecuentemente entre referencia y codificación, esto también tendría efectos de largo alcance para el sistema y la teoría del derecho. Como en el caso de la teoría de la ciencia, también aquí se llegaría a distinguir mejor la compleja construcción de un orden autorreferencial que despliega la paradoja fundamental; y a partir de ello se podría comprender después mejor sobre la base de qué procedimientos y limitaciones autoproducidas consigue el sistema la capacidad de distinguir en contacto consigo mismo entre intereses legítimos y no legítimos.

32. Con relación a este tema, por extenso, N. Luhmann, «Interesse und Interessenjurisprudenz im Spannungsfeld von Gesetzgebung und Rechtsprechung»: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 12 (1990), pp. 1-13.

33. Ciertamente, desde el siglo XIX hay tendencias que también le reconocen a la dogmática jurídica conceptualmente formulada la condición de ser una fuente del derecho. Véase, por ejemplo, N. MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, 1978, p. 61; M. van de Kerchove y F. Ost, *Le système juridique entre ordre et désordre*, Paris, 1988, pp. 128 ss. Probablemente sería mejor ponerse de acuerdo en que sólo el sistema jurídico mismo, en la facticidad de su operar, está indicado como fuente del derecho.

Un último ejemplo debe extraerse del sistema económico. Aquí, el concepto de transacción domina la discusión más reciente[34]. Es natural ver en las transacciones las últimas e irreductibles unidades del sistema económico[35]. Pero el concepto de transacción es, a su vez, un concepto complejo y, fijándose en el con más precisión, se ve que presupone la separación entre referencia y código.

Las referencias, como siempre, son diferenciadas en autorreferencia y heterorreferencia. La autorreferencia se produce por medio del pago de dinero. El flujo del pago transporta la capacidad de pago y la incapacidad de pago del sistema. Garantiza que en el momento siguiente se den de nuevo la capacidad de pago y la necesidad de dinero —aunque ahora en otras manos—. Por lo que se refiere a la autopoiesis del sistema, el pago produce la posibilidad ilimitada de operaciones ulteriores del mismo sistema[36]. Con el medio dinero y con las formas que él introduce (precios), el sistema se remite a sí mismo. El otro lado de la transacción moviliza las prestaciones materiales o de servicios. Aquí se trata de una satisfacción de necesidades, o sea, de la heterorreferencia. Las necesidades tienen que estar ancladas fuera del sistema económico, a pesar de que la economía misma produce constantemente necesidades propias —por ejemplo, de inversiones en la constitución de la industria—. La transacción es siempre en sus dos lados un proceso interno a la economía, y no algo susceptible de consumarse mitad dentro y mitad fuera. Pero no sería posible (como todas las operaciones en sistemas autorreferencialmente cerrados) si no construyera el entorno, si no remitiera a él. Al igual que en los otros casos, también aquí se trata de una construcción que sólo se confirma en el interior del sistema. Es en la contabilidad específicamente económica efectuada en el plano empresarial, pero también en el nacional e internacional, donde se comprueba si las necesidades han sido estimadas adecuada o inadecuadamente. Pero todo ello queda reducido a un control de las estimaciones *propias* mediante los resultados *propios*. El sistema nunca experimenta lo que las necesidades «son realmente».

Este acoplamiento entre referencias internas y externas sólo funciona porque el sistema cuenta con un código binario. Esto se discute

34. Es verdad que esto predomina sólo con referencia a distinciones en los costes de transacción y sin una explicación suficiente sobre la conceptualización implícita (dinero, necesidad, temporalidad, dependencia del código, etc.).

35. Así, por ejemplo, M. Hutter, *Die Produktion von Recht. Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tübingen, 1989, p. 131. A modo de ejemplificación se dice al respecto: «Vistas desde dentro, las transacciones son actos expresivos (pagos); vistas desde el exterior, transferencias de prestaciones». De esta suerte, lo que nosotros consideramos como problema de la referencia es presentado como problema de un observador, que puede oscilar entre perspectiva interior y exterior. Y este observador puede ser también el sistema económico mismo.

36. Con relación a este tema, de manera detallada, N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1988.

hoy, frecuentemente, desde el punto de vista de los *property rights*. Dicho más sencillo, de lo que se trata es de que se puede tomar parte en una transacción sólo si se tiene una de dos cosas: dinero o mercancías, y no la otra (es decir, mercancías o dinero). Este código tener/no-tener se dispone ortogonalmente con relación a la distinción entre referencias. El sistema, como es fácil de comprender, no podría funcionar si coordinase consigo mismo al tener y al no-tener con el entorno. Su prestación ordenadora, al igual que en los casos hasta ahora discutidos, se basa en la diferencia entre dos distinciones. Sólo de este modo se logra el espacio combinatorio en el que el sistema puede evolucionar, así como componer o descomponer órdenes complejos. Y también como en los otros casos, en ello no hay ninguna clase de garantía para la racionalidad, para el progreso o tan siquiera para un balance global positivo en relación con el bienestar social.

Estos análisis tienen consecuencias decisivas para lo que uno puede representar como *racionalidad* en la sociedad moderna. Los conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas *externas* de sentido —tanto si se orientaban por un copiar leyes naturales como si lo hacían por fines previamente dados o por fundamentos valorativos preestablecidos para la elección de fines—. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. Por eso, los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas externas de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior del sistema*. A lo sumo aquí se evidenciarán conexiones con los análisis que ahora se llevan a cabo bajo el poco feliz pseudónimo de «posmodernidad». Un juicio erróneo siempre escuchado y alimentado por ciertos jugueteos en la discusión dice: esto desemboca en la arbitrariedad. Sin embargo, los ejemplos de algunos sistemas funcionales deberían bastar para refutar este juicio[37]. Y precisamente al análisis sociológico no debería resultarle difícil mostrar que en la realidad apenas puede haber arbitrariedad.

Es preciso llamar la atención con respecto a que el análisis precedente trata de sistemas funcionales diferentes, cuya autonomía, cierre operativo y específica diversidad respeta, y a pesar de todo descubre coincidencias en las estructuras subyacentes. Con toda su diversidad, los sistemas funcionales siguen siendo comparables. Esto puede explicarse sólo en virtud de que se trata de subsistemas de un sistema societal, por lo que mantienen su propia forma por medio

37. A. Giddens (*op. cit.*, especialmente pp. 140 s.) contrapone a la idea de posmodernidad la de modernidad radicalizada, y opta por esta última.

de esta forma de diferenciación. De ello podemos inferir, por consiguiente, un rasgo característico y transversal de la sociedad moderna —si bien, y precisamente porque, este rasgo sólo es demostrable en los sistemas funcionales.

V

Si se consideran los resultados de estos análisis en su conjunto, ellos privan de sustento a una contrastación entre modernidad y posmodernidad. En el plano estructural no se puede hablar de una cesura semejante. A lo sumo, se puede decir que aquellos avances evolutivos que distinguen a la sociedad moderna de sus predecesoras —en concreto: el desarrollo pleno de los medios de comunicación y la diferenciación funcional—, a partir de sus precarios comienzos, han terminado por encarnarse en grandes órdenes, que asientan a la sociedad moderna de un modo irreversible. Ésta depende hoy de sí misma casi sin remedio.

Esto tiene como consecuencia, en el plano semántico, la existencia de una especie de demanda acumulada. Cuando por posmodernidad se entiende la ausencia de una descripción unitaria del mundo, de una razón para todos vinculante, o tan sólo de una actitud común hacia el mundo y hacia la sociedad, no se hace más que apuntar, justamente, a las consecuencias de las condiciones estructurales que la sociedad se pone a sí misma. Ella no soporta pensamientos concluyentes, ni, por eso, autoridad alguna. No conoce posiciones desde las que poder describir la sociedad dentro de la sociedad de un modo vinculante para otros. Por ello, no se trata de la emancipación de la razón, sino de emanciparse de la razón; y esto no es algo a lo que aspirar, pues ya ocurre. Cualquiera que se considere racional y lo diga será observado y deconstruido. Pero también a una sociología que formule esto le pasará igual. La pregunta sólo puede ser, entonces, si en el curso de una tal observación del observar resultarán estados característicos estables, esto es, que ya no se modifiquen bajo las condiciones dadas.

Sin embargo, ¿aparece ahora en lugar de lo uno simplemente la multiplicidad? ¿Se disuelven de manera irrevocable la unidad del mundo y la de la sociedad en una multiplicidad de sistemas y discursos? ¿Son el relativismo, el historicismo y el pluralismo las respuestas últimas ya mentadas cuando se había hablado de libertad? Y esto, precisamente, en el momento en el que la unidad de la sociedad mundial se ha convertido en algo inevitable —¿tan inevitable que ya ni siquiera tolera dos órdenes económicos diferentes, el capitalista y el socialista?

Esta paradoja tal vez pueda ser desplegada y resolverse por me-

dio de la distinción entre operación y observación[38]. La operación de la comunicación societal *produce* la unidad del sistema de la sociedad en la medida en que, recursivamente, se retrotrae o se anticipa a otras comunicaciones societales y produce, a través de ello, una *diferencia* entre sistema y entorno.

Al realizarse, esta operación se expone a la *observación*, que, por ello, ha de distinguir esta comunicación de otras o, también, al sistema que la misma reproduce de su entorno —realizándose así una operación que, a su vez, se expone también a la observación, y así sucesivamente—. El observar tiene que elegir y puede elegir distinciones, por lo que es susceptible de convertirse en objeto de observación qué distinciones elige o evita elegir[39]. Esto es el origen del relativismo. Toda observación depende de la distinción, por lo cual la distinción no puede ser observada *in actu* (no tiene localización, dice Gregory Bateson[40]; sirve a la observación como un punto ciego, dice Heinz von Foerster[41]; no se encuentra ni en un lado ni en otro, por lo tanto, no se encuentra en parte alguna que pudiera utilizarse para operaciones recursivas). Y como hay un gran número de distinciones disponibles, y una misma cosa puede distinguirse de muy diversas maneras, la consecuencia es que no hay una realidad dada con independencia del observador[42]. Por eso tenemos que distinguir —¡tenemos que *distinguir*!— entre problemas referenciales y problemas de codificación (problemas de designación y problemas de distinción).

Por eso, si se quiere determinar cuál es el caso, queda sólo la posibilidad de atenerse a la realización operativa de las observacio-

38. Que de tal manera se resuelva una unidad que sirve de base, pero precisamente paradójica, debe ser aclarado tan sólo con una nota. Dado que se trata de un sistema social —por consiguiente, de una comunicación—, toda operación es a la vez *observación* (en atención a la distinción de información, expresión y comprensión), y como ejecución observable de la observación es *operación*. Situaciones conceptuales análogas se encuentran en el cálculo de la forma de George Spencer Brown (cf. *op. cit.*), en este caso en la relación entre *distinction* e *indication*. Y aquí muestra el cálculo, al mismo tiempo, que y cómo esta paradoja, al principio inobservada, puede ser tomada en consideración cuando el cálculo se complejiza y, con la figura de la reintroducción de la forma en la forma, ser asimilada. Sobre el empleo de esta idea en el contexto terapeútico, donde hay interés desde hace tiempo por una reconstrucción de las paradojas, véase F. B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie. Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlin, 1988. Cf. también J. Miermont, *op. cit.*

39. Cf. sobre este tema J. Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, 1987; pero también la forma, algo simple, en que, hasta hace poco, los marxistas todavía manifestaban su asombro porque las teorías «burguesas» no aceptaban que hacían una opción a favor del capitalismo.

40. Cf. G. Bateson, *Espíritu y naturaleza*, cit., p. 87.

41. Véase H. von Foerster, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985.

42. Cf. también N. Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern, 1988; y *La ciencia de la sociedad*, Barcelona-México, 1996.

nes, es decir: observar a los observadores en orden a determinar qué distinciones utilizan y cuál de las caras de las mismas es la que marcan[43], para añadir allí (y no en la otra respectiva cara) operaciones adicionales. Por consiguiente, lo que es construido como realidad está garanti-zado en última instancia sólo por la observabilidad de las observaciones. Pero se trata de una garantía sólida, ya que también las observaciones son sólo observaciones cuando son efectuadas como operaciones; y no lo son cuando no se efectúan. La específica modernidad de esta observación de segundo orden reside en que ya no depende de un mundo común, en que ya no está ontológicamente predispuesta, sino que también —aunque no en primer lugar— prosigue la cuestión referente a qué es lo que puede ver y qué lo que no puede ver un observador con sus distinciones[44]. Nos encontramos en los terrenos de la desconfianza en los motivos, de la novela, de la crítica de la ideología, de la psicoterapia. Y con ello nos encontramos, prescindiendo de estos casos especiales ya sometidos a prueba, en el ámbito de aquel mecanismo en el que la sociedad moderna experimenta con formas que puedan mantenerse bajo estas condiciones.

¿Cuáles podrían ser estas formas? Aunque la autodescripción de la sociedad tan sólo se alimenta de una red recursiva de observación de observaciones o de descripción de descripciones, cabría esperar que del funcionamiento de estas operaciones resultaran valores característicos, esto es, posiciones que no se modifican con ulteriores observaciones del observar, sino que permanecen estables[45]. No obstante, estos valores característicos no son ya en la sociedad moderna objetos de la observación inmediata. No pueden ser entendidos como identidad de cosas que otro observador puede ver siempre de diferente manera. Tampoco se los encuentra en los postulados normativos últimos (fundamentables racionalmente), puesto que también la introducción de tales postulados admite siempre el cuestionamiento crítico de un nuevo observador, que pregunte, por ejemplo, quién es el que dice esto, a qué intereses sirven dichos postulados o quién los necesita. En el siglo XIX se hizo saltar por los aires el antiguo concepto de naturaleza por medio de la distinción entre ser y validez. Pero esta

43. Esto se formula en conexión con la distinción lingüística «marcado/no marcado». Véase, por ejemplo, J. Lyons, *Semántica*, Barcelona, ²1989, pp. 288 ss.

44. Esto, como se puede ver, es un interés «autológico», que se incluye a sí mismo. Y esto es así porque también la distinción «poder ver/no poder ver» es una distinción con la que se excluye lo que con ella no se puede ver. Esto lo indico para hacer frente a la apresurada esperanza en una liberación, directamente redentora, por medio del tomar conocimiento del no-poder-ver; en el contexto psicológico, por consiguiente, con preguntas relativas al efecto terapéutico.

45. Véase, con ejemplos matemáticos, H. von Foerster, *Sicht und Einsicht*, cit., especialmente, pp. 207 ss. Para la aplicación al sistema de la ciencia, cf. también W. Krohn y G. Küppers, *Die Selbstorganisation der Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 46 ss. y 134 ss.

distinción ya no es útil en nuestro caso, dado que en ambos contextos nos enfrentamos a la experiencia de que, en el plano de la observación de segundo orden, todos los enunciados devienen contingentes; y de que toda observación, también la de segundo orden, puede ser confrontada con la cuestión de qué distinción emplea y qué es lo que, como consecuencia de ésta, permanece para aquélla invisible. Esto abre las puertas a la suposición de que los valores característicos de la sociedad moderna han de ser formulados en la forma modal de la contingencia[46].

Lo que queda es un mínimum de orden «neguentrópico», es decir, un orden con alternativas vinculadas. Sus valores característicos se encuentran en «lugares» o, también, en «funciones» que pueden proveerse siempre de otra manera, pero que, precisamente por ello, no es arbitraria. La estabilidad encuentra entonces su garantía en el hecho de que, para todo lo que encontramos, sólo se toman en consideración posibilidades de sustitución limitadas. La mudanza es posible, pero sólo cuando se ha encontrado otra vivienda. Si no está disponible el automóvil propio o no se dispone de permiso de conducir, uno ha de sustituirlo por otras posibilidades de transporte. En su lugar uno no puede contentarse con utilizar una mecedora. De forma análoga, parece difícil representarse nuestra sociedad sin Estado, sin derecho, sin dinero, sin investigación, sin comunicación de masas. Funciones con este alcance fundamentan órdenes autosustitutivos. Y tanto más difícil es representarse un orden de la sociedad sin sistemas funcionales diferenciados, esto es, encontrar una alternativa a la función de la diferenciación funcional.

En principio, también es posible concebir los valores característicos de esta situación de fondo como puntos de apoyo sólo temporales. Pero su eliminación desembocaría en una «catástrofe» —entendiendo por tal lo que hoy entiende la teoría de sistemas: un tránsito abrupto hacia otras formas de estabilidad—. Entre los rasgos distintivos de la sociedad moderna se encuentra el poder pensar y comunicar esto también. Pero con ello no se trataría de equivalentes funcionales, sino de una «sociedad alternativa» en un espacio imaginario sin fuerza de gravitación, en el que se suprimen todas las distinciones y la unidad del sistema, indistinguido del entorno; esta sociedad descansaría sobre sí misma.

La sociedad moderna del tipo conocido por nosotros debe su dinámica peculiar a la forma de sus valores característicos. Todo lo que establece como identidad sirve para proporcionar posibilidades de intercambio y sustitución limitadas, para esperar por otras opor-

46. Véase sobre el particular mi ensayo «La contingencia como atributo de la sociedad moderna», en J. Beriain (ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, 1996, pp. 173-197.

tunidades. A esto corresponde también el hecho de que en las descripciones que la sociedad hace del mundo y de sí misma se pueden cambiar los fundamentos, en la medida en que se los pueda identificar —así, por ejemplo, el concepto de sustancia puede ser sustituido por el de función[47], o la representación de un apriori regulador por procesos históricos de autovinculación temporal de los sistemas—. La consecuencia inevitable es que, como nos ha enseñado el romanticismo, ya no se puede confiar en la tramoya del mundo. Ella se interpone, de forma diabólica, en el acontecer, por racional que sea[48]. El sistema de referencia de la poesía se da a sí mismo la prioridad sobre cualquier referencia externa —pero sólo para hacer aparecer a ésta como ambigua—. Y esto, por otra parte, era la solución para otro problema, para un problema temporal, dado que del futuro ahora tan sólo se puede saber que será distinto al pasado. De esta suerte, toda inducción se hace indecisa, todas las formas son provistas de un índice temporal y el presente se convierte en un valor límite que soporta la unidad de la diferencia entre pasado y futuro, que, precisamente por ello, funge en el tiempo como tercio excluso que ya no puede ser localizado. Y todo esto se sabe, sin que la sociología se haya apercibido, desde hace doscientos años. «Hemos dejado atrás la época de las formas universalmente válidas», se lee ya en Novalis[49].

47. Así, E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910.

48. Cf. E. T. A. Hoffmann, *Klein Zaches, genannt Zinnober*.

49. «Fragmento» n.° 2167, según la numeración de la edición de E. Wasmuth, *Fragmente* II, Heidelberg, 1957.

7

LA DESCRIPCIÓN DEL FUTURO

I

La formulación de mi tema quiere llamar la atención sobre algo inusual. Cuando se habla del futuro se piensa normalmente en un pronóstico, se quiere prever y predecir lo que habrá de suceder. Este deseo es tan antiguo como Mesopotamia. O se ve el futuro desde la óptica de la producción de efectos. Se querría poder producir determinados estados que no aparecen por sí mismos. En un caso se tiene en el presente el problema del verdadero conocimiento de las regularidades, en el otro el de los medios y los costes. Pero ¿para qué debe ser descrito el futuro?, ¿y cómo se puede describir en el presente lo que en modo alguno es aún manifiesto?

Éste es, precisamente, el problema que se va a abordar aquí. De ello se deriva, al tiempo, una premeditada distancia hacia las perspectivas del saber y del querer. Preguntándonos cómo describimos el futuro damos un paso atrás y nos planteamos, en primer lugar, cómo será el futuro y cómo podemos querer algo en él cuando en modo alguno es accesible todavía. O, dicho de otro modo, nos preguntamos bajo qué formas se presenta el futuro en el presente.

Mi punto de partida es que para esta pregunta no hay una respuesta precisa en todos los casos. Todos los enunciados acerca del tiempo dependen de la sociedad en la que se formulan. Que los conceptos temporales son conceptos históricos es algo indiscutible para historiadores, etnólogos y sociólogos. Hoy tenemos que vivir con perspectivas extremadamente desconcertantes acerca del futuro, y este desconcierto tiene su fundamento no en un plan divino de salvación, sino en el sistema de la sociedad, el cual ha de responder de sí mismo. En todo caso, aún se habla metafóricamente de perspectivas apocalípticas —el sol apagado de la teología proyecta largas som-

bras—, pero sabemos muy bien que el futuro de la sociedad es un problema que sólo puede formularse en la sociedad, y que acerca de él sólo en la sociedad puede decidirse en un sentido u otro.

II

Una posibilidad de comprender la situación social del presente consiste en realizar una comparación con otras formas anteriores de describir el futuro. No es tan seguro que el futuro sea una invención moderna, si bien anteriormente se había hablado más de las cosas venideras —*de futuris*— en plural que del futuro en singular. Pero la dimensión de la variabilidad ha aumentado con la complejidad de la sociedad, y esto determina las formas semánticas empleadas para describir el futuro.

Hasta bien entrada la modernidad, la vida social se percibía en un cosmos de esencias que garantizaba la constancia de las formas del ser y de los elementos, y con ello también de los grandes órdenes. Este cosmos se podía describir como naturaleza o como creación de Dios (y en todo caso sólo los poderes religiosos podían disponer de las esencias y sustancias). La naturaleza preveía el futuro como forma final de los movimientos, como perfección de la naturaleza, y toda inseguridad era referida a las posibles corrupciones, a los sucesos casuales o a un margen de variación que no estaba establecido como naturalmente necesario, pero que era natural[1], por lo tanto, no a las sustancias sino a los accidentes. Pese a la constancia de las formas del ser, se tenía en consideración a la variación en el plano de los acontecimientos. La muerte temprana era una experiencia cotidiana, pero no afectaba a la esencia del hombre. Lo que se emprendía en este mundo podía malograrse. Uno se veía a merced de la suerte o del infortunio. La vida se experimentaba como vida llena de peligros. La historia debía tenerse en cuenta, aunque no en lo sustancial, sí en lo accidental. Sin embargo, a la vista de las formas constantes del ser y de los buenos motivos, se podía aprender de la historia y retroceder (precisamente en la modernidad temprana) a las nociones de virtud, que recomendaban la imperturbabilidad, la firmeza, la ataraxia en la adhesión a lo recto. Las incertidumbres del futuro se mantuvieron dentro de los márgenes de una armonía de principio del mundo entendido como totalidad de las cosas visibles e invisibles. En la *harmonia mundi* nada era materia de duda.

A la vista de las consecuencias de una creciente complejidad de la sociedad y de su saber, este modelo inicial no pudo mantenerse en la modernidad. Los signos de corrosión y la crítica se pueden observar

1. Así, por ejemplo, Aristóteles en *De interpretatione*, 9.

desde el siglo XVIII. Como ha constatado Arthur Lovejoy en una monografía muy conocida[2], el viejo orden de las esencias se ve bamboleado y temporalizado. A partir de fundamentos lógico-objetivos, el mundo puede haber surgido sólo en una vasta sucesión histórica, a la que Dios mismo, como su creador, tendría que acomodarse. Por ello, el mundo nunca está concluido. La pregunta acerca de la perfección y la perfectibilidad se cambia por aquella otra, provista de un grado menor de seguridad, referida a si la perfección podía alcanzarse realmente. El *Emilio* de Rousseau, que expresa los costosos esfuerzos que requiere la educación, ofrecía la perspectiva para esto.

Simultáneamente, fue concebida de nuevo una confianza en el futuro. La acción humana se concibió, como construcción paralela a la creación, con los mismos arquetipos de ésta, si bien produciendo mejores resultados. El rígido andamiaje de la creación se puso en movimiento por medio de la idea de progreso y del criterio de utilidad. En el periodo transcurrido entre Locke y Bentham se seculariza el principio de utilidad mismo, con lo que quedó circunscrito a las preferencias históricas variables. La historia, finalmente, fue reconstruida como evolución, lo que tuvo como consecuencia que lo sustancial se podía explicar sólo a través de lo accidental, del aprovechamiento de las casualidades. La sabiduría del *Common Law* es vista como una prolongada historia de decisiones sobre casos particulares —de Coke hasta Hume pasando por Hale— y no a partir de principios o formas esenciales fijas. Los conceptos de sustancia fueron sustituidos por los de función (un tránsito que se explica él mismo como cambio funcional). El concepto de humanidad como un género de la naturaleza se desplegó a través de una conceptualización doble, que en sus dos variantes ofrecía más espacio para la individualidad: a través del concepto de sujeto, que se apropia del mundo en cada caso a su modo, y a través del concepto de la población, la cual se perfecciona por el procedimiento de la selección confirmadora en el plano individual, lo que tiene como consecuencia el que sólo los más fuertes, bellos y adaptados tienen una oportunidad de futuro.

Desde este trasfondo se comprende que la sociedad moderna, al iniciar su autopercepción, se orientase hacia el futuro. Ya no se trataba de la sociedad estamental de la tradición, pero tampoco era todavía aquello que se le anunciaba como futuro. Se encontró en una situación suspendida entre el ya no y el todavía no. El romanticismo lo formula como poesía. La teoría política conduce las correspondientes esperanzas hacia la teoría de la constitución, hacia la liberación de la libertad. La teoría económica cree poder determinar las condiciones del creciente bienestar. Hacia 1800 se tiene la im-

2. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936.

presión de que es imposible describir objetivamente las nuevas estructuras de la sociedad moderna, lo que se compensa con proyecciones del futuro. Bien avanzado nuestro siglo, aún se habla del proyecto inacabado de la modernidad, y se demanda más democracia, más emancipación, más opciones de autorrealización, pero también más y mejor técnica —en pocas palabras: más de aquello que fue prometido como futuro—. Tanto en lo técnico como en lo humano se describe la sociedad a través de la proyección de su futuro.

Pero ¿es esta modernidad, la modernidad de Habermas, todavía nuestra modernidad?, ¿es la sociedad que aprovechó la perplejidad de su autodescripción para la proyección de un futuro aún nuestra sociedad?, ¿podemos —e incluso pudiera preguntarse: tenemos que— mantener tal imagen de futuro, porque no podríamos saber en otro caso quiénes somos y dónde estamos?

Tras unos doscientos años de ocuparse de sí misma, la sociedad moderna dispone de medios autodescriptivos mejores y más próximos a la realidad. Puede constatar cada vez más efectos estructurales, que ha de tener en cuenta porque están ligados con las disposiciones de las que depende la continuidad de la reproducción social en el nivel que ésta ha alcanzado. Al observar las consecuencias de la revolución industrial aparece una mayor riqueza, pero también una mayor pobreza que antes, algo que ya Hegel constata en sus lecciones de filosofía del derecho[3]; y ya antes de la revolución francesa el experimentado ministro Necker, a la vista de esta situación, había pensado en el fracaso de la clásica y estable representación de la justicia como algo virtuoso y armonioso[4]. A la revolución francesa sigue un nuevo tipo de fanatización de lo absoluto como opinión partidista, así como la correspondiente disolución de toda semántica unitaria en ideologías, que es otra consecuencia pronto observada, y con ella la legitimación del delito desinteresado —fenómenos que hacen retroceder a alguien como Friedrich Schlegel, echándolo en brazos de una religión entendida como orden fuera del cual no hay salvación (y por sí pacificador del espíritu)[5]—. Pero, entre tanto, hay muchas más observaciones irritantes de este tipo. Piénsese en las cargas que produce para la economía y el derecho el tan bienintencionado como políticamente casi inevitable Estado del bienestar. O, actualmente, en las consecuencias ecológicas de la técnica, que ensombrecen cualquier otra consideración.

3. Véase G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift von 1819/20*, ed. de D. Henrich, Frankfurt a. M., 1983, pp. 193 ss.

4. «No basta con ser justo cuando las leyes de propiedad reducen a la mayor parte de los seres humanos a la estricta necesidad», se dice en J. Necker, *De l'importance des opinions religieuses*, London-Lyon, 1788, citado según *Oeuvres complètes* 12, Paris, 1821, pp. 80 ss.

5. Me refiero aquí al ensayo *Signatur des Zeitalters*, citado según F. Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze*, ed. de W. Rasch, München, 1984, pp. 593-728.

Por eso hoy nos encontramos en una situación totalmente distinta a la de la época de la Ilustración, a la de la revolución francesa, a la del neohumanismo prusiano. Podemos describir mejor las consecuencias de la sociedad actual, aunque no dispongamos todavía de una adecuada teoría de la sociedad, y por eso sentimos inquietud al mirar hacia el futuro. Esto no afecta necesariamente a los individuos en sus hábitos vitales, en sus derechos a la pensión o, contrariamente, a las profundas desesperanzas con las que hemos de enfrentarnos la mayoría de los seres humanos. Pero nos preguntamos, presionados por la opinión pública, ¿qué será de la humanidad, de la sociedad?, ¿qué condiciones de vida se encontrarán las «generaciones futuras», de las cuales tanto se habla ahora (suponiendo que vayan a ser hombres comparables con nosotros y no humanoides diferenciados según programas modificados y normalizados por la ingeniería genética)?

Como nunca antes, en nuestro tiempo se ha interrumpido la continuidad entre pasado y futuro. Ya Novalis había tomado el presente como «el diferencial de la función del futuro y del pasado»[6]. De acuerdo con ello, la poesía del romanticismo había trabajado con metáforas y escenografías, pudiendo estar segura de que nadie creía en ellas. La actualidad presente del romanticismo temprano, en especial, puede explicarse a partir de ello. Pero tampoco nos sirven de ayuda ya las tramoyas que señalan lo transcendente, y menos aún la poesía; es decir, la confianza en las palabras, en el lenguaje, en el sentido susceptible de ser fijado. Sólo podemos estar seguros de que no podemos estar seguros de si algo de lo que recordamos como pasado subsistirá en el futuro tal como era.

Pero esto no es todo. Sabemos, además, que mucho de lo que ocurrirá en los presentes futuros depende de decisiones que hemos de tomar ahora. Y ambas cosas —la dependencia de los acontecimientos futuros respecto del decidir y la ruptura de la continuidad entre el ser pasado y el ser futuro— guardan una manifiesta relación, puesto que sólo se pueden tomar decisiones si y en la medida en que no está establecido lo que habrá de ocurrir.

Esta relación que nos determina pero que nos deja indeterminados puede clarificarse echando un vistazo a la antigüedad. Y el contraste es evidente: también Aristóteles confesaba en un texto muy conocido (*De interpretatione*, 9) que él no podía saber si tendría lugar o no una futura batalla naval. Esto fue el punto de partida de la larga discusión medieval *de futuris contingentibus*. Pero Aristóteles no veía en ello ningún problema de índole decisional, pues en ningún caso lo refería a la dependencia de la decisión[7], sino solamente a la posibili-

6. Así, el fragmento 417, *Fragmente* I, cit., p. 129.

7. Véase al respecto Ch. Larmore, «Logik und Zeit bei Aristoteles», en E. Rudolph (ed.), *Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart, 1988, pp. 97-108. Pero véase el

dad de tipificar los juicios como verdaderos o falsos. Y su consejo no fue, por eso, el de que no se corriera ningún riesgo con las batallas navales, sino el abstenerse del juicio, tal como si estuviera determinado el hecho de que hubiera de producirse o no la batalla naval, mas aún no pudiera saberse. Pero nuestro problema sería si debemos arriesgarnos o no a emprender una batalla naval.

III

Si para describir el futuro se buscan puntos de apoyo en lo que hoy está intelectualmente *à la mode* y lo que, de acuerdo con ello, parece aceptable o inaceptable, entonces es una estrategia posible la consistente en distinguir entre las dimensiones material, social y temporal del sentido. En el aspecto material sorprende que la *referencia* de todo empleo de signos, de todo uso lingüístico, de todo tratamiento de la información haya devenido problemática. Esto empieza a ser así a finales del siglo XVIII, cuando se sustituye la enseñanza de las viejas ideas por la teoría del lenguaje, algo que se muestra en la realidad de tramoya del romanticismo, en la lingüística de Saussure, en la crítica del empirismo lógico realizada por Quine, en el juego con una semiótica sin referencia (por ejemplo, en Roland Barthes)[8], pero también en la teoría de sistemas operativos cerrados y pese a ello capaces de conocer (por ejemplo, en la epistemología biológica de Humberto Maturana). La realidad no es negada en ningún caso, y ningún representante de esta tendencia piensa recaer en el viejo error del solipsismo. Pero la garantía de realidad reside ahora, exclusivamente, en las operaciones del sistema, que deben ser capaces de mantener lo que logran —mientras funciona el sistema—. Internamente se puede diferenciar entre autorreferencia y heterorreferencia, pero sólo internamente, sólo en la forma de una diferencia directriz de operaciones internas, que, en consecuencia, es diferente para cada sistema. Con el correspondiente concepto de autopoiesis se abandona de manera radical cualquier perspectiva teleológica de futuro, sea ella natural o mental. Intenciones y fines son sólo autosimplificaciones de los sistemas. Y la discrepancia de la realidad se manifiesta acto seguido en lo inesperado, no como costes de efectos secundarios y susceptibles de incluirse en la planificación. El mensa-

párrafo 18b 31-32, donde al respecto se indica que, ante la pura necesidad, ni la reflexión (*bouleúesthai*) ni el esfuerzo (*pragmateúesthai*) tienen sentido.

8. Véase también J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin, 1989, quien igualmente excluye cualquier apertura hacia fuera y sólo reconoce la alternativa de la comprensión inmediata de los signos (esto es, sin atender a la diferencia entre signo y significado) o de la interpretación mediante signos adicionales. Y sobre esta diferencia sólo puede decidirse *en cada caso tal como se presenta*, sin que con ello se establezca algo obligatorio para el futuro.

je es que las cosas van bien mientras que van bien. Y el consejo técnico apunta hacia el cambio de preferencias.

En la dimensión social nos encontramos con algo semejante, que adopta la forma de una pérdida de autoridad. Con el término autoridad se hace aquí referencia a la capacidad de representar el mundo dentro del mundo y, por tanto, de convencer a otros. La autoridad podía fundamentarse en el saber o en el poder, en el conocimiento del futuro o en la capacidad de realizarlo conforme a los deseos, en todo caso en el futuro. Pero esto se hace evidente sólo cuando es suprimida esta seguridad que excede al presente. Mientras la autoridad tiene vigencia influye —tomando una formulación de Carl Joachim Friedrich— como *capacity for reasoned elaboration*[9]. De esto sólo ha quedado un argumentar razonador, que quizá ha visto aumentar todavía su estimación, aunque sólo dentro de ciertos círculos. Pero la autoridad había consistido, justamente, en que esto podía evitarse en virtud del saber o del poder.

En el lugar de la autoridad parece emerger algo que podría denominarse política de acuerdos[10]. Los acuerdos son soluciones negociadas, a las que se puede apelar durante un cierto tiempo. No implican el consenso ni constituyen soluciones racionales o siquiera sólo correctas de determinados problemas. Sólo establecen puntos de referencia no disputados para otras controversias, en las que pueden formarse, nuevamente, coaliciones y oposiciones. Comparados con cualquier empleo de la autoridad, los acuerdos tienen una gran ventaja: que no pueden desacreditarse, sólo tienen que ser negociados de nuevo. Su valor no aumenta con su vigencia, sino que mengua. Y esto también permite vislumbrar que el problema específico de la modernidad sigue estando en la dimensión temporal.

En esta última dimensión el presente queda referido a un futuro que sólo es dado en el modo de lo probable/improbable. Dicho de otra manera, la forma del futuro es la forma de la probabilidad, que, por su parte, dirige el observar como forma-con-dos-lados: como más o menos probable o como más o menos improbable, los cuales son dos modalidades que se distribuyen sobre todo lo que puede ocurrir. Precisa y oportunamente, la modernidad ha creado el cálculo de probabilidad para poder dirigirse a una realidad ficcionalmente producida, duplicada. En virtud de ello, el presente puede calcular un futuro que siempre puede acontecer también de forma diversa, y de esta manera acreditar que se ha actuado correctamente, aunque los acontecimientos hayan transcurrido de modo

9. Véase «Authority, Reason and Discretion», en C. J. Friedrich (ed.), *Authority* (*Nomos*, I), New York, 1958.

10. Cf. A. Hahn, «Verständigung als Strategie», en M. Haller *et al.* (eds.), *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags*, Zürich, 1988-Frankfurt a. M., 1989, pp. 346-359. Además, J. Simon, *op. cit.*, especialmente pp. 177 ss.

distinto al esperado. Esto presupone que es posible diferenciar entre el futuro (o el horizonte de futuro) del presente, como ámbito de lo probable/improbable, y los presentes futuros, que serán siempre exactamente tal como serán, y nunca de otro modo. Esta ruptura entre el futuro presente y los presentes futuros no excluye del todo los pronósticos. Pero el valor de éstos sólo consiste en la velocidad con la que pueden corregirse y en que se sabe lo que es importante bajo este aspecto. Sólo hay previsiones «transitorias», y su valor no consiste en la seguridad que ofrecen, sino en su rápida y específica adaptabilidad a una realidad que resulta ser diferente de lo que se había esperado.

Por eso, en la actualidad sólo se puede decidir bajo la perspectiva probable/improbable, y esto aunque se sabe que lo que va a suceder sucede como sucede y no de otro modo. Retraducido a la dimensión social esto supone que, en cualquier intento de llegar a un acuerdo, se puede partir de la inseguridad del otro. Si él la niega, puede demostrársele. Las negociaciones tienen entonces el sentido de ampliar tanto la inseguridad de todos los implicados que sólo quede abierta la posibilidad de buscar un acuerdo. A esto corresponde el tipo moderno del *experto*, o sea, del especialista al que uno puede plantear preguntas que no es capaz de responder, y al que entonces se puede reducir, asimismo, al modo de la incertidumbre. Y con esto se corresponde, igualmente, la figura moderna de la *catástrofe*, es decir, del caso que de ninguna manera se quiere ver materializado, y para el que no se aceptan los cálculos de probabilidad ni los de riesgo, así como tampoco los informes de los expertos. Evidentemente, este umbral catastrófico es definido siempre socialmente, y las catástrofes de uno no tienen por qué ser también las catástrofes de todos los otros.

IV

Todas estas reflexiones se pueden resumir en la fórmula final *riesgo*[11]. La sociedad moderna vive su futuro en la forma del riesgo de las decisiones. Para poder formular esto es necesario, desde luego, acotar adecuadamente el concepto de riesgo y darle una precisión que no se ha alcanzado, o sólo raramente, en el muy amplio campo de la actual investigación sobre el riesgo.

Ante todo, debe destacarse la referencia a las decisiones y, con ella, al presente. Un riesgo es un aspecto de las decisiones, y éstas pueden tomarse sólo en el presente. Puede hablarse, naturalmente,

11. Con respecto a lo que sigue, más extensamente, cf. N. Luhmann, *Sociología del riesgo*, Jalisco, Méx., 1992.

de decisiones pasadas y de sus riesgos, así como de decisiones futuras. Pero entonces uno se está refiriendo a presentes pasados o futuros, y no al pasado o al futuro presentes, los cuales ya no o todavía no son actuales. El riesgo, por consiguiente, es una forma para realizar descripciones presentes del futuro desde el punto de vista de que uno puede decidirse, en atención a los riesgos, por una alternativa u otra.

Los riesgos conciernen a daños posibles, pero aún no consumados y más bien improbables, que resultan de una decisión; es decir, daños que pueden ser provocados por ésta, y que no se producirían en caso de tomarse otra decisión. Sólo se habla de riesgos si y en la medida en que las consecuencias pueden atribuirse a las decisiones. Esto ha conducido a la idea de que es posible evitar los riesgos y ganar en seguridad cuando se decide de forma diferente —por ejemplo, no instalando centrales nucleares—. Esto es un error. Toda decisión puede dar lugar a consecuencias no queridas. Lo único que se puede conseguir cambiando de decisión es variar la distribución de ventajas y desventajas, así como probabilidades e improbabilidades.

En resumidas cuentas, en cuanto que las situaciones se tematizan desde la perspectiva de la decisión y del riesgo, ya no hay salvación. La lógica definitoria de la situación se transmite a todas las alternativas. En este sentido podemos decir que se trata de un principio universal de la tematización del tiempo y del futuro, que sólo admite ponderaciones con referencia a la dimensión de los daños y a la probabilidad —en esto consiste, precisamente, el convencional cálculo de riesgos.

En la medida en que la sociedad exige decisiones y la correspondiente movilidad, ya no quedan peligros que puedan ser sólo externamente atribuidos. Uno es afectado por catástrofes naturales, pero podía haberse retirado de la zona peligrosa o haber asegurado su propiedad. Exponerse a un peligro es un riesgo. No estamos obligados a volar, por más que mucho hable a favor de ello; en última instancia somos mamíferos que pueden vivir sin volar.

Además, el concepto de riesgo tiene en consideración una diferencia de tiempo: a saber, la distinción entre la evaluación anterior y posterior a la materialización del daño. Y él apunta, justamente, a esta diferencia. Arriesgadas son sólo aquellas decisiones de las que uno se arrepentiría en caso de producirse el daño. En la *management science* se habla de *postdecisional regret*. Con ello no se trata sólo de meros aumentos de costes, que no conducen a que uno lamente la decisión misma. El concepto apunta, más bien, a la paradoja del juicio contradictorio antes y después del suceso. Ya en el lenguaje de los románticos se podía formular también esta anticipación de una transmutación ulterior. «Él adentró profundamente su iluminado presente en un pasado futuro y sombrío», dice Albano en el

Titan de Jean Paul[12]. Para el romanticismo esto fue un motivo para la meditación, para la reflexión, también para la melancolía. Nuestros contemporáneos fotografían. Como quiera que se interprete esta paradoja de la simultaneidad de disposiciones con respecto del tiempo, ella es desplegada —como dicen los lógicos— por medio del tiempo mismo; es decir, se resuelve con la distinción temporal, lo que tiene como consecuencia el que en cada momento sólo hay *un* juicio plausible. Pero el concepto de riesgo anula esta técnica vital de la sucesión de juicios diversos. Concentrando la oposición en el presente, permite a la paradoja aparecer renovada y la resuelve de forma diversa: a saber, mediante un racional *risk management*. Si ocurre lo improbable, uno puede defenderse de los reproches con el argumento de que, pese a todo, ha decidido correctamente, o sea, de manera racional con respecto al riesgo.

Vemos así que en el concepto de riesgo queda indicado un problema pluridimensional, complejo desde el punto de vista lógico, y que con el medio relativamente simple de la lógica clásica bivalente no puede tratarse adecuadamente, pues exige lógicas provistas de mayor riqueza estructural. Esto lo ha mostrado Elena Esposito[13]. La consecuencia práctica es que los riesgos pueden observarse de diferentes maneras, dependiendo del modo en que se ponderen algunas distinciones. El problema retorna de este modo a la dimensión social, a la sociedad, y finalmente a la política. Y muy diferentemente a como le ocurre en el cosmos al observador volátil de Einstein, no se dispone de ninguna matemática de la conversión de una perspectiva en otra.

Hay numerosos puntos de apoyo para que la sociedad moderna perciba realmente su futuro bajo la forma de un riesgo presente. Piénsese sólo en la posibilidad de asegurarse frente a numerosos casos de infortunio. Los seguros no producen la seguridad de que el infortunio no tendrá lugar. Sólo garantizan que la situación financiera del afectado no sufrirá cambio alguno. La economía proporciona la posibilidad de asegurarse. Pero sobre ello hay que decidir. De esta forma, todos los *peligros* contra los que uno puede asegurarse se transforman en *riesgos*. El riesgo reside en la decisión de asegurarse o no.

Otros problemas de riesgo obedecen a la participación general en la economía. Entre la obtención de dinero y su gasto existen, y de modo muy diferente al caso del intercambio inmediato, distancias temporales —sea porque sólo puede gastarse el dinero tras haberlo conseguido, sea porque se invierte con la esperanza de que pueda generar beneficios—. En la sociedad moderna se asume una parte de

12. Citado según Jean Paul, *Werke* II, ed. de N. Miller, München, [4]1986, p. 322.
13. Véase *Rischio e osservazione*, manuscrito, 1991.

este riesgo a través de los bancos, pero también en la vida diaria hay un riesgo económico —ocultando sólo en virtud de que permanece como algo continuamente indeterminado la cuestión relativa a qué necesidades y deseos querría uno satisfacer con el dinero conseguido.

Un último ejemplo procede de la política. En las sociedades premodernas se pensaba la diferencia entre dominadores y dominados como perteneciente a un orden *natural*, y dado que la naturaleza no admite la discrecionalidad, se suponía que excluía la pura arbitrariedad. O bien se creía que el dominador era entronizado por Dios, y en los peores casos sólo cabía el rezo con los ojos implorando al cielo. Hoy, por el contrario, la ocupación de todos los puestos, inclusive los mejor considerados, es materia de decisión. Y esto convierte el peligro del abuso de poder o de las decisiones políticas erróneas en un riesgo.

La conversión de los peligros en riesgos, como muestran los ejemplos, es el sentido contraintuitivo, no premeditado de numerosas disposiciones de la sociedad moderna, que fueron concebidas para otros fines.

La forma de tematización del riesgo se propaga a situaciones muy diversas. En su complejidad lógica y en la paradójica unidad última del riesgo pudiera sospecharse que se refleja la complejidad de la sociedad moderna, que puede describir su futuro sólo en el presente —y por otra parte, en cambio, tampoco puede describirlo—. ¿Significa ello que para nosotros la semántica del riesgo ocupa el lugar en el que sociedades anteriores intentaron echar sus cuentas con Dios?

De sacar esta conclusión nos preserva una conclusión última, que se refiere, a la vez, a los límites de la semántica del riesgo. En los contextos ecológicos nos encontramos hoy con una complejidad que se sustrae a la atribución a decisiones. Sabemos, o podemos al menos suponer, que importantes condiciones ecológicas de la vida son modificadas por decisiones sobre el empleo de la técnica y sus productos, pues pueden producir daños gravosos para aquélla. Pero apenas podemos atribuir este problema a decisiones individuales, ya que las extremadamente complejas cadenas causales de numerosos factores y el largo plazo de las tendencias no permiten una atribución semejante. La fascinación por el síndrome técnica/decisión/riesgo va tan lejos que intentamos comprender también esta situación con dicha semántica. Buscamos con denuedo decisiones, aunque sea de carácter político, con las que hacer frente a este problema, esquivarlo o, al menos, poder desactivarlo o dejarlo para más adelante. Definimos como un riesgo omitir algo que posiblemente pudiera servir de ayuda. También sería incomprensible e irresponsable no intentar lo posible, aun cuando sólo pueda tratarse de otra distribución del riesgo. Nada habla en su contra y todo habla a su favor.

Y a pesar de todo sabemos de la inconveniencia de todos los intentos de solucionar los problemas de este tipo con los desplazamientos de preferencias en el ámbito de la decisión. Sobre los presentes futuros decidirá la evolución social, y presumiblemente es esta visión de un destino indisponible lo que alimenta la preocupación de fondo que podemos solventar sólo muy aparentemente con la percepción y comunicación del riesgo. No pertenecemos a aquel género de héroes trágicos que, en todo caso con posterioridad, constataban que se habían preparado a sí mismos su destino. Nosotros lo sabemos ya de antemano.

8

INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN

I

Desde la época de los clásicos, el concepto de diferenciación social ha desempeñado un papel importante en el dispositivo teórico de la sociología. De hecho, significa casi el único modelo del que se ha dispuesto, en la tradición ininterrumpida que nace de dicha época, para la representación del sistema de la sociedad. En dicha tradición pueden distinguirse variantes del mismo, como las que se basan más sobre la dominación clasista, o aquellas otras que lo hacen más sobre las ventajas de la división del trabajo. Y hay también desarrollos inmanentes a la teoría, tales como el que conduce desde el predominio de una perspectiva de papeles o grupos a otra que utiliza medios descriptivos más formales procedentes de la teoría de sistemas. Además, en los últimos años la diferenciación se ha convertido, de nuevo, en uno de los temas preferidos de la teoría sociológica[1]. Como consecuencia de ello han aparecido también las cuestiones referentes a la integración de los sistemas diferenciados, pues cuando una unidad es pensada como algo diferenciado tiene que ser aún representable como tal unidad; es decir, ha de poder demostrar la homogeneidad de las partes. Como es sabido, Durkheim había visto en ello un problema de solidaridad (moral), que se fue convirtiendo, progresivamente, en el centro de gravedad de su teoría. Tomando como punto de referencia este planteamiento de Durkheim, Parsons conjeturó la existencia de una conexión, concebida en términos de variación evolutiva, entre la diferenciación y la generalización de los sim-

1. Véase, por ejemplo, R. Mayntz *et al.*, *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme,* Frankfurt a. M., 1988; J. C. Alexander y P. Colomy (eds.), *Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives,* New York, 1990.

bolismos unitarios[2]. Con todo, el concepto de integración acompaña a la teoría de la diferenciación, por así decirlo, en la sombra, conservando un *status* conceptual poco claro[3]. De hecho, sólo se ha mantenido firme gracias al esquema de covariación diferenciación/integración. El éxito indiscutible que ha tenido este esquema teórico no tiene por qué significar la renuncia a completarlo y ampliarlo, ya que para llevar a cabo una adecuada descripción de la sociedad moderna son necesarias teorías dotadas de una mayor riqueza estructural. Un desarrollo adicional, que ya se insinúa en Parsons —hasta el punto de poder decir que moldea en gran medida su estilo de operar con la teoría—, consiste en entender que los subsistemas, si es que están externamente diferenciados como sistemas, son *comparables* en diversos sentidos, de manera que muchas de las cosas que pueden identificarse en los subsistemas para la economía, la política, la religión o la educación son rasgos que les son proporcionados en última instancia por la forma (funcional) de diferenciación sistémica, y no pueden considerarse como algo específico de la economía, la política, etc. Si uno va más allá de lo que fue Parsons en esta especie de rastreo de la societalidad en la sociedad, la consecuencia es que esta última ya no tiene por qué ser descrita a partir de un sentido unitario último e integrador, sea éste la naturaleza y perfección humanas, un contrato societario o un consenso moral fundamentador. Con esta renuncia se logra la libertad de poder anotar en la cuenta de la «autodescripción del sistema de la sociedad» todos los enunciados de este tipo y muchos otros. De este modo también se descongestiona el concepto de integración, o cuando menos se lo reorienta de tal modo que ya no es el garante de la unidad, puesto que por integración puede entenderse ahora la limitación de los grados de libertad que se proporcionan de forma recíproca los sistemas estructuralmente acoplados[4].

2. O dicho de acuerdo con la formulación más compleja del esquema «AGIL»: la existencia de una conexión entre «ascenso de adaptación», «diferenciación», «inclusión» y «generalización de valores». Cf. T. Parsons, *El sistema de las sociedades modernas,* México, D.F., cita en pp. 21 y 39 ss.

3. Una concisa visión de conjunto sobre el tema puede verse en H. Willke, *Systemtheorie,* Stuttgart, [3]1991, pp. 167 ss. Es algo obvio que la famosa distinción *social integration/system integration,* obra de David Lockwood (cf. «Social Integration and System Integration», en Zollschan e Hirsch, *Explorations in Social Change*, London, 1964), no es de mucha ayuda aquí. Lo único que se consigue con ella es darle más envergadura al concepto pero no clarificarlo. Por eso es más adecuado el procedimiento de Parsons, consistente en dar a cada uno de los distintos ámbitos un tratamiento conceptual diverso: a saber, integración e interpenetración, o integración y medios de intercambio. También Richard Münch (*Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Émile Durkheim und Max Weber,* Frankfurt a. M., 1982, p. 107) retorna a los conceptos de integración sistémica e interpenetración.

4. Esta misma idea puede expresarse también como reducción de la sobreproducción de opciones subsistémicas. Cf. H. Willke, «Staat und Gesellschaft», en K. Dammann, D. Grunow y K. P. Japp (eds.), *Die Verwaltung des politischen Systems: Neuere systemtheoretische Zugriffe auf ein altes Thema,* Opladen, 1994, pp. 13-26.

En el resto de este artículo daremos por supuestas las posibilidades insinuadas por lo dicho, y dedicaremos nuestra atención a un tema que, si bien está muy vinculado con ello, está concebido más específicamente. Se trata de abordar también a la vez el problema de las limitaciones explicativas que evidencian las teorías que únicamente reparan en la diferenciación funcional-estructural. Estas limitaciones se ponen especialmente de relieve cuando se intenta dar cuenta de los problemas típicos de los países en vías de desarrollo o de aquellos otros que son al mismo tiempo países industrializados y subdesarrollados. Si ante tales problemas entendemos la diferenciación social como diferencias de clase o como diferenciación funcional, es muy fácil que sobrecarguemos de demandas explicativas al concepto de diferenciación, y como consecuencia de ello lo desgastemos en exceso.

Ya el mismo Parsons había suplementado el concepto de generalización valorativa con el de inclusión, para así poder formular la idea de que al progresar la diferenciación no sólo tenían que generalizarse los recursos semánticos de representación, sino que también debían ser ampliados los sistemas que aún podían tomar en consideración la solidaridad y producirla. Buen ejemplo de ello sería la (moral y «cosmopolitamente» sobrealimentada) idea de patriotismo en el siglo XVIII[5], así como también la (ideológicamente acentuada) metafórica de contraste de la comunidad, el compañerismo y la solidaridad en el siglo XIX[6]. El concepto de inclusión de Parsons hace referencia a «la pauta (o complejo de pautas) de acción que permite que los individuos y/o grupos que actúan de acuerdo con ella pasen a ser aceptados con un *status* más o menos completo de miembros en un sistema social solidario mayor»[7]. El concepto está referido, por consiguiente, a un contenido positivo —tal como si, de acuerdo en cierto modo con la lógica del desarrollo, la inclusión tuviera que sobrevenir con el avance de la diferenciación sistémica (análogamente a como ocurría con la «solidaridad orgánica» en Durkheim)—. Par-

5. Véase al respecto P. Fuchs, «Vaterland, Patriotismus und Moral. Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit»: *Zeitschrift für Soziologie* 20 (1991), pp. 89-103.

6. Ante todo, naturalmente, F. Tönnies, *Comunidad y asociación*, Barcelona, 1979. Para la semántica de la solidaridad véase también J. E. S. Hayward, «Solidarity: The Social History of an Idea in 19th Century France»: *International Review of Social History* 4 (1959), pp. 261-284; I. De Sandre, «Solidarietà»: *Rassegna Italiana di Sociologia* 35 (1994), pp. 247-263.

7. T. Parsons, «Commentary on Clark», en A. Effrat (ed.), *Perspectives in Political Sociology*, Indianapolis, s.f., pp. 299-308, cita en p. 306. Acerca del origen de este concepto, Parsons remite al análisis del desarrollo de los derechos civiles hecho por T. H. Marshall en *Class, Citizenship, and Social Development*, New York, 1965. Parsons parece no haber considerado importante realizar una historia con mayor riqueza retrospectiva del concepto. Comparado con las nociones de diferenciación o de integración, se trata, pues, de un concepto casi carente de tradición.

sons habría dicho, probablemente, que las cosas no tendrían que ser por fuerza de esta manera, pero que en caso de no serlo, entonces no podría proseguir la diferenciación del sistema de acción. Pero incluso este modelo descansaría sobre un imperativo de equilibrio intrínsecamente garantizado. Y, además, se carece, en cualquier caso, de un concepto para dar cuenta de lo que ocurre cuando no se produce la inclusión[8]. Pues bien, corregir la teoría en este extremo es justamente nuestra intención.

Desde el punto de vista de la técnica de teorización, un concepto sólo debe utilizarse si permite reconocer fácilmente qué es lo que excluye. En el razonamiento estructurado en torno a variables, tan característico de la sociología (pues vale tanto para la sociología empírica como para la de Parsons), no se hace justicia a esta evidencia. Los valores extremos de la variable la ocultan, ya que admiten toda clase de valores intermedios, sin que quede excluida combinación alguna, ni siquiera la de aquellos valores opuestos entre sí. Esto conduce a realizar formulaciones tan seguras como inutilizables, del tipo de «más o menos integrado», «más o menos autónomo», que son las que justamente prefieren los empíricos, aunque (¿o porque?) con ellas no es posible formar teoría alguna[9]. A este modo de teorizar oponemos aquí, inspirándonos laxamente en Spencer Brown[10], otro basado en el concepto de forma[11]. El contexto apropiado para este concepto es una teoría operativa de sistemas; es decir, una teoría de sistemas que (al igual que en la matemática, la lógica, las ciencias cognitivas, en los campos de investigación de la lingüística, de la inteligencia artificial, etc.) ha de partir de que para ella los elementos últimos son operaciones que se originan siempre en un determinado instante (y nunca antes ni después). En ese caso, el concepto de forma expresa el postulado de que las operaciones, en la medida en que son observaciones, indican (actualizan) siempre uno de los dos lados de una distinción, con lo que la señalan como punto de partida para operaciones adicionales —cosa que no ocurre con el

8. Relativo a este problema, muy típico de la construcción teórica de Parsons, véase G. Sjoberg y L. D. Cain, «Negative Values, Countersystem Models, and the Analysis of Social Systems», e: H. Turk y R. L. Simpson (eds.), *Institutions and Social Exchange. The Sociologies of Talcott Parsons and George C. Homans,* Indianapolis, 1971, pp. 212-229.

9. Véase, por ejemplo, R. Lempert, «The Autonomy of Law: Two Visions Compared», en G. Teubner (ed.), *Autopoietic Law. A new Approach to Law and Society,* Berlin, 1988, pp. 152-190.

10. Véase *Laws of Form*, New York, 1979.

11. Esto tiene consecuencias no sólo metodológicas, sino también teóricas. Tanto «variable» como «forma» son concebidas empíricamente. Pero, mientras las construcciones de variables se impermeabilizan hermenéuticamente contra el resto del mundo, el concepto de forma contiene siempre otra cara como referencia a lo inexplicado. Con respecto a las objeciones contra la empiria de las variables, véase también K. A. Ziegert, «Aufgaben der Rechtssoziologie als Soziologie für Juristen in der Rechtsforschung und Juraausbildung»: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 15 (1994), pp. 12-23.

otro lado, el cual, entretanto, es acarreado, por así decirlo, en vacío[12]—. De acuerdo con la terminología de Spencer Brown, podemos decir que cuando una operación es una indicación distintiva se convierte en una observación. Las observaciones indican uno de los lados de una distinción, presuponiendo que hay otro. La provocación de este concepto de forma, así como su creatividad teórica (a diferencia de lo que ocurre con el concepto de variable), estriba en su postulado de que con la realización de una operación algo ha de ser siempre excluido —en primer lugar como algo puramente fáctico, pero después también para un observador, y ello como una consecuencia lógicamente necesaria de la capacidad que tiene de distinguir—. La unidad de la operación no es cuestionada, como puede verse, pero sí puede decirse que es en cierto modo completada mediante un concepto sombra, que establece que aún hay algo más (sea ello accesible o no). «Consideramos —así empieza su investigación Spencer Brown[13]— como dadas las ideas de distinción e indicación, así como que no podemos indicar sin distinguir. Por tanto, tomamos la forma de la distinción como la forma».

II

Un sistema es (para un observador) una forma, por cuanto excluye algo como entorno. Se trata de una forma que se realiza forzosamente cuando unas operaciones siguen inmediatamente a otras y con ello definen, al mismo tiempo, qué otras serán susceptibles de enlazarse ulteriormente. Definida de esta manera, la diferenciación no es otra cosa que la formación de sistemas dentro de sistemas[14]. Por eso, como forma de la diferenciación puede ser indicada cualquier característica clase de relación entre subsistemas que excluya otras —a cuyo efecto el término «excluya» no debe entenderse como que estas últimas no puedan darse en ningún caso en la sociedad—. En este sentido, son formas de diferenciación, por ejemplo, la estratificación y la diferenciación funcional.

Con independencia lógica de ello, es posible definir también un concepto de forma relativo a la inclusión. «Inclusión» indica, enton-

12. Es preciso reseñar que la elaboración teórica inspirada en el concepto de operación parece haber preferido, predominantemente, un camino diferente: a saber, el de la elaboración de modelos que *hacen abstracción del tiempo* (cálculos, programas) y ordenan los cursos de operaciones, que en lo particular pueden permanecer ininteligibles. En relación con ello, y no en último lugar, tiene interés que Spencer Brown acometa su reconstrucción de la aritmética y el álgebra de Boole como *laws of form*.

13. *Op. cit.*, p. 1.

14. En extenso, al respecto, N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit., pp. 22 s., 37 ss. y 258 ss.; y «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society», en J. C. Alexander y P. Colomy, *op. cit.*, pp. 409-440.

ces, la cara interna de una forma, cuya cara externa es la «exclusión». Por consiguiente, sólo es pertinente hablar de inclusión si hay exclusión. De acuerdo con esta idea, puede decirse que la tarea de la teoría, con respecto a este tema, consiste en relacionar la diferencia inclusión/exclusión con las exigencias de la formación de sistemas, y muy especialmente con las consecuencias de determinadas formas de diferenciación, aparecidas en el curso de la evolución social.

Para una teoría que parta de las operaciones formadoras de sistemas resulta evidente que la noción de inclusión no puede significar que en los sistemas sociales estén contenidas todas aquellas operaciones que dan continuidad a la vida (orgánica) o que reproducen la conciencia (operaciones psíquicas). Inclusión (y análogamente exclusión) puede referirse sólo al modo y manera de *indicar* en el contexto comunicativo a los seres humanos, o sea, de tenerlos por relevantes. Conectando con un significado tradicional del término, puede decirse también que se trata del modo y manera en que los seres humanos son tratados como «personas»[15].

Puesto que las personas son fáciles de reconocer como seres humanos, su exclusión necesita, típicamente, de una legitimación. Al efecto hay al menos dos posibilidades: se trata de seres humanos de naturaleza distinta o hay una contravención decisiva de la norma. Pero a un análisis sociológico no le bastará con una argumentación de este tipo. En el mismo preguntarse por cuándo es elegida una alternativa u otra se encierra ya un problema que precisa de mayores indagaciones. Y tanto más si puede suponerse que el giro dado en el siglo XVIII, tal y como lo ha diagnosticado Foucault, está relacionado con transformaciones socio-estructurales[16]. Los diagnósticos criminológicos y médicos son convertidos ahora en una reflexión de la diferencia entre inclusión y exclusión. La exclusión adopta en cierto modo la forma de inclusión, porque el *ethos* utilitarista moderno exige tener bajo control las consecuencias.

Por tal motivo, como referencia sistémica de los análisis que siguen pondremos al sistema de la sociedad[17]. Dependiendo de la forma de diferenciación que adopte una sociedad para estructurar

15. Otro concepto de forma, como puede verse en este volumen (cf. «La forma "persona"»). Al comienzo del capítulo XVI del *Leviatán* señala Hobbes: «La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz* o *apariencia externa* de un hombre, enmascarado en el estrado... Del estrado se ha trasladado a todo aquel que representa palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros, por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el estrado como en la conversación común» (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, 1979, p. 255). Obsérvese: ¡*es* lo mismo que un actor!

16. Cf. M. Foucault, *Historia de la locura*, México, ²1985; *Vigilar y castigar*, Madrid, 1992.

17. Si la inclusión es referida a la interacción, entonces uno realiza análisis dispares. Así, por ejemplo, B. Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 176 ss.

su división primaria, resultan diferentes puntos partida para la inclusión y la exclusión. Y con esta reflexión nos desplazamos al terreno de las hipótesis empíricamente contrastables.

En las *sociedades segmentarias* la inclusión es el resultado unívoco de la agregación a determinados segmentos de la sociedad, es decir, a escala de las concretas y vitales unidades menores de las comunidades de familia y de residencia. La agregación a unidades mayores (tribus, clanes) se regulaba desde allí, pudiendo utilizar para ello descripciones ya por entonces muy ficticias —sobre todo la simbología relativa a un origen común—. Pese a proceder de acuerdo con reglas muy firmes (por ejemplo: reglas matrimoniales, reglas de admisión), la inclusión carecía de consecuencias jurídicas. La causa de ello era el compromiso multifuncional que la misma comportaba, por lo que producía secuencias situacionales que eran demasiado dispares para hacer posible el reconocimiento de características abstractas, universales y al mismo tiempo específicas, que pudieran servir de base al desarrollo de un principio general[18]. En estas condiciones no puede existir un sistema jurídico externamente diferenciado, pues frecuentemente falta incluso hasta la capacidad de distinguir entre reglas y cualidades del comportamiento. Una exclusión de la sociedad es algo que se produce de forma impulsiva, bien sea en virtud de la mudanza y el traslado a otra tribu, o bien a causa del destierro motivado por una conducta inadmisible. Vivir sin estar incluido en alguno de los segmentos era algo prácticamente imposible[19].

En las *sociedades estratificadas* la inclusión sigue también al principio de diferenciación. Se pertenece a una sociedad sobre la base de la pertenencia a una casta, a un estamento, en definitiva, a un determinado estrato, que se cierra por la vía de la inclusión/exclusión —y esto significa, sobre todo: por medio de la endogamia—. Al igual que en las sociedades segmentarias, aquí también se puede pertenecer sólo a un subsistema, y no a varios. La individualidad se adquiere mediante la asignación de un *status* social. Pero a tal efecto la sociedad dispone ahora de posibilidades no solamente semejantes sino también desemejantes. Se pertenece a la sociedad a través de una casa (*oikos*, *familia*) —por consiguiente, «económicamente»—, y sólo los amos de la misma participan en la «sociedad política» (*societas civilis*)[20]. Este juego de coexistencia y ensamblaje

18. Véase especialmente al respecto S. F. Moore, «Descent and Legal Position», en L. Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago, 1969, pp. 374-400.

19. Esta afirmación no es irrefutable. En Islandia se cuenta que un delincuente desterrado vivió largos años en las inhóspitas montañas islandesas. Por lo visto, esto fue posible gracias a la existencia de bastante ganado ovino que pastaba en libertad.

20. Acerca de las subsiguientes diferencias «semánticas» con respecto a los usos lingüísticos actuales —las cuales han de ser tomadas en consideración en vista de todos los problemas terminológicos— han llamado la atención, sobre todo, Otto Brunner y su escuela. Véase la muy influyente obra de Brunner *Land und Herrschaft. Grundfragen der territo-*

entre sociedad doméstica y sociedad política, las cuales son dispuestas en común bajo la dirección de la estratificación, da lugar a estructuras y maneras de reconocimiento complicadas, que desde la tardía Edad Media se hicieron cada más problemáticas[21]. La inclusión y la pertenencia a uno de los estamentos tuvo desde entonces consecuencias no sólo cada vez mayores sino también directamente jurídicas[22]. Basta con pensar en el motivo prácticamente prevaleciente en la acreditación nobiliaria: la exención de impuestos[23]. La exclusión, en cambio, está regulada ahora como antes por la casa, es decir, sobre la base de la segmentación. Todavía no se dispone de una noción de familia concordante con la nuestra. Las casas sirven también para ubicar en la sociedad a los dependientes (incluyendo a los esclavos, a los que se les niega el *status* jurídico de persona). Y exclusión puede significar, de nuevo, el cambio de subsistema, pero también la separación en sentido estricto de la sociedad de los individuos sin hogar. Una posición amortiguadora al respecto la ofrecía el *status* de «solitario», esto es, de «monje», y la institución para él creada del convento, más o menos impenetrable para la socialidad. Pero también había un gran número de hombres sin casa ni señor (vagabundos, mendigos, menores huidos o expulsados, desertores, soldados licenciados, clérigos sin cargo), que formaban un ejército de reserva con el que se satisfacía la demanda de trabajo ocasional, más tarde también la de personal para la marina mercante y de guerra, el cual, finalmente, a fuerza de una reiterada exclusión, fue la base de reclutamiento de la piratería a comienzos de la Edad Moderna[24]. La exclusión se puede reconocer, entre otras

rialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter, Brünn, ³1943; Id., *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburg, 1949; y su trabajo «Das "ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik"», recogido en *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, ²1968, pp. 103-127.

21. Con respecto a la discusión que reaccionó a ello y a la consiguiente «estatalización» de los criterios de nobleza, véase el trabajo especialmente dedicado al caso italiano (que es sobresaliente tanto en lo referente a la disolución como a la reconsolidación) de C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia: secoli* XIV-XVIII, Roma-Bari, 1988.

22. A este respecto, es muy significativo que las controversias acerca del orden estratificatorio, que tuvieron una fuerte influencia sobre la discusión general, tenían también su origen en los juristas. Véase, por ejemplo, Bartolus a Sassoferrato, *De dignitatibus*, cit. según la edición en *Omnia, quae extant, Opera* VIII, Venetiis, 1602, fol. 45v-49r; Ch. Loyseau, *Cinq Livres du droict des offices, avec le livre des seigneuries, et celuy des ordres*, Paris, ²1613.

23. Sobre esta apreciación como «prácticamente prevaleciente», véase E. Pasquier, *Les Recherches de la France*, Paris, 1665 (reimpresión). También, de la pluma del ponente que entendía en el asunto, (Alexander) Belleguise, *Traité de noblesse et de son origine*, Paris, 1700.

24. Cf. J. Pound, *Poverty and Vagrancy in Tudor England*, London, 1971; Ch. Paultre, *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'ancien régime*, Paris, 1906 (reimpresión, Genève, 1975); B. Geremek, *La piedad y la horca*, Madrid, 1989; A. Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI*ᵉ*-XVII*ᵉ *siècles)*, Paris, 1983.

cosas, por la ruptura de la reciprocidad. Monjes, mendigos, etc., reciben limosna, pero no la corresponden. La correspondencia se remite al más allá, a Dios, y por tanto es una ficción. Así, pues, también con el ámbito de la exclusión se mantiene alguna relación social —en forma de un *status* especial para los monjes, de actividades caritativas y de experimentos estatales de reinserción mediante el suministro de trabajo—. Esto significa que ya en la Edad Media la itinerancia, el vagabundeo o el peregrinaje de ningún modo conllevaban *eo ipso* la separación de la sociedad. No obstante, la inclusión permanecía vinculada a la vida sedentaria, ya que exigía una interacción regular, creadora de expectativas.

Desde finales de la Edad Media, y muy en especial a principios de la Edad Moderna, cobra cada vez más importancia una *política* de exclusión explícita (lo que facilita su comprensión en origen). La exclusión —que ya no viene referida a individuos sino a grupos abstractamente indicados— no será confiada en adelante sólo a la casa familiar, sino que pasa a formar parte de una política, en parte de los gremios, en parte de los Estados territoriales[25]. En el caso de los gremios de lo que se trata es de excluir de las oportunidades profesionales; en el del Estado, en cambio, la cuestión es la exclusión de su territorio de los grupos no disciplinables. Sólo en el siglo XVIII se vio complementada esta poco exitosa política por medidas de disciplinamiento social, cuya dureza, por cierto, contrasta llamativamente con los ideales humanistas de la Ilustración, los cuales, por lo visto, eran válidos sólo para la parte incluida de la población.

El orden de la inclusión resulta también en este caso del principio de diferenciación de la sociedad. El orden de las relaciones entre inclusión y exclusión sigue confiándose a dispositivos especiales, que todavía permiten considerar esta diferencia como interna a la sociedad. Llama la atención que, en relación con esta diferencia, junto a los difíciles problemas de la supervivencia individual, ganen cada vez más importancia las organizaciones en su forma antigua de corporación o de «institución total» (conventos, barcos, casas de trabajo)[26]. Pero lo más relevante es el comienzo de un nuevo tipo de política de reinclusión, que intenta reclamar para sus objetivos al individuo mismo. Novelas como *Moll Flanders* o *Robinson Crusoe*, por ejemplo, llevaron esto a cabo de una manera paradigmática: el aislamiento (en la prisión o en la isla) conduce al individuo a la reflexión, a la

25. Al respecto, incluyendo abundante material, E. Schubert, «Mobilität ohne Chance. Die Ausgrenzung des fahrenden Volkes», en W. Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München, 1988, pp. 113-164.

26. Que este concepto de «institución total» se proyecte hoy al caso de los centros para la atención de enfermos mentales —o sea, también a un paradigma de la exclusión— es un claro indicador de la modificación experimentada en las relaciones inclusión/exclusión. Véase E. Goffman, *Internados*, Buenos Aires, [2]1972.

autoobservación, a tomar determinaciones sobre una conducta aceptable, orientada hacia el futuro, «provechosa». La psicología asociacionista de la época parecía sancionar este modo de proceder. Y, correspondientemente, se edifican prisiones y se desarrollan teorías penales dirigidas a la autoobservación (por consiguiente: a la observación de la autoobservación) y la resocialización[27]. Como consecuencia de ello, las colonias para criminales (paradigma de la exclusión) se hacen cada vez más superfluas.

En la *sociedad funcionalmente diferenciada*, tal y como se insinúa ya en el siglo XVIII, la diferencia inclusión/exclusión se regula de otro modo, suponiendo que sea posible hablar aún de «regulación». Esto tiene consecuencias dramáticas para la estabilidad, la capacidad de desarrollo y el futuro de la sociedad moderna. Por ello, es preciso que abordemos este caso de una forma más extensa, atendiendo, sobre todo, a situaciones típicas en los países localizados en la modernidad periférica.

III

Por razones de tipo estructural, la sociedad moderna, funcionalmente diferenciada, tiene que renunciar a una regulación uniforme de la inclusión. La relevancia política de las personas —desde el votante hasta el más prominente político, pasando por el parlamentario— es regulada por el sistema político separadamente; y cuando se disfruta de oportunidades influidas desde el exterior, ello se debe a que, en virtud de un cálculo político, frente a las hostilidades partidarias se privilegia al advenedizo, confiando en la eficacia política de su reputación. La formación de familias se deja por completo a cargo de la formación de familias: si y con quién casarse es algo que se determina al decidir uno su matrimonio; y si se será feliz en éste o no es una cuestión que se resuelve en el combate de fondo contra las tendencias autonegatorias de un amor que se ha hecho libre. La confesión religiosa se determina a través de la entrada y aceptación en una organización eclesiástica; y cuando se entiende por Iglesia una comunidad de fe, entonces desde el sistema religioso mismo o, expresado dogmáticamente, por intermedio del Espíritu Santo. Se tienen derechos y deberes sobre la base de las leyes y contratos, por lo tanto, en función de una historia propia del sistema jurídico, y más allá de ello sólo está la forma (de unos doscientos años de antigüedad) de la capacidad jurídica como condición de la posible inclusión. La participación en el sistema económico se rige por medio de

27. Véase, en conexión con ello, J. Bender, *Imagining the Penitentiary. Fiction and the Architecture of Mind in Eighteenth-Century England*, Chicago, 1987.

la propiedad y la renta; la participación en el sistema educativo, a través de la escuela, las calificaciones escolares y las titulaciones —y no, por ejemplo, a través del Espíritu Santo (que en este caso quiere decir talento)—. En la investigación científica se puede tomar parte sólo si se está informado acerca del estado de la investigación, y cuando se obtienen posiciones en las organizaciones científicas mediante un procedimiento político de provisión, entonces cabe esperar, en el caso normal, la invisibilidad científica de los ocupantes de las mismas —a menos que, a la vista de publicaciones y referencias, el sistema científico resuelva realizar una excepción.

Para esta disposición de la inclusión, la sociedad moderna ha desarrollado términos semánticos correlativos. Así, desde el siglo XVIII existen los derechos civiles —cuando no incluso humanos— de la libertad y de la igualdad, con los que se da cuenta de la imprevisibilidad de las inclusiones y de sus consecuencias. Con la igualdad de los presupuestos para contactar con los específicos sistemas funcionales y la libertad de decisión con respecto a dicha toma de contacto, no se alude a otra cosa sino a que desigualdades o condicionamientos del uso de la libertad sólo pueden justificarse si parten del respectivo sistema funcional mismo[28]. Para ilustrar esto nada mejor que el caso ejemplar representado por la jurisprudencia del tribunal supremo norteamericano sobre el problema de la segregación racial. Entre la aplicación de la doctrina *separate but equal* en el caso Plessy *vs.* Ferguson (1896) y el *overruling* de la misma en el caso Brown *vs.* el Consejo Educativo de Tokapa (1954), la jurisprudencia se remite cada vez más *a sí misma,* a una praxis largamente acreditada[29]. Para las relaciones entre los individuos y sus acciones el resultado es una pérdida de apoyos y de autoridad legitimante, así como también una falta de previsibilidad en relación con la bondad de los fines de la acción (a no ser en el contexto de los específicos sistemas funcionales[30]). La paradoja de la bondad del consumo suntuario (Mandeville) y de la *invisible hand* (Glanvill,

28. Véanse al respecto mis trabajos: «Die Homogenisierung des Anfangs. Zur Ausdifferenzierung der Schulerziehung», en N. Luhmann y K. E. Schorr (eds.), *Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik,* Frankfurt a. M., 1990, pp. 73-111; «Der Gleichheitssatz als Form und als Norm»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77 (1991), pp. 435-445.

29. Véase, referido al caso del derecho de esclavitud mismo, también M. Tushnett, «American Law of Slavery 1810-1860. A Study in the Persistence of Legal Autonomy»: *Law and Society Review* 10 (1975), pp. 119-184, donde se aportan pruebas sobre el paso de los argumentos analógicos a los de carácter conceptual (lo que significa: autorreferenciales).

30. Compárese con lo que ocurría en la antigüedad, en concreto con el concepto de libertad (referido a la ciudad) o también con la relativa poca frecuencia con que entonces se hablaba de isogonía (por ejemplo: *ex ísou génesis,* en Platón, *Menexenus,* 238 E, dentro del contexto de una crítica de la relevancia del origen y la autoctonía para el discurso laudatorio).

Smith) apunta a este problema. Pero, sobre todo, al nuevo orden de la inclusión se le rinden honores mediante una apreciación completamente nueva de la individualidad (ahora entendida como unicidad del individuo[31]).

Finalmente, en el discurso de los intelectuales del siglo XX ha tenido buena acogida la idea de que la inclusión en la sociedad global debe alcanzarse a través de una esfera pública que, mediante la discusión, ha de seleccionar aquello que les parece razonable a todos los que son capaces de razonar[32]. La fascinación ejercida por esta propuesta sólo puede explicarse, probablemente, porque parte de que la opinión pública consiste en individuos. Y quizá también debido a que no se contemplaba en modo alguno la exclusión[33].

Una consecuencia adicional de la transposición de la inclusión societaria a los sistemas funcionales fue la descripción de la sociedad moderna como sociedad dividida en clases. El concepto de clase (social) permite una abstracción más elevada que el de estamento[34]. También consiente una valoración negativa, dado que la sociedad ha aceptado ya la diferenciación funcional y, en virtud de ello, puede prescindir de las clases sociales como principio de orden. En el plano conceptual de lo que se trata ahora es sólo de una distribución de valores y oportunidades a los individuos. El orden social pierde entonces un significado de obligatoriedad, y no sólo en el plano del pensamiento, sino también en el de la realidad[35]. El paradigma de la organización fabril sirve como sustituto durante un tiempo, y las clases se conciben, en consecuencia, como relaciones de dominación y explotación. Pero cuanto más se extiende el

31. Al respecto, más extensamente, N. Luhmann, «Individuo, individualidad, individualismo»: *Zona Abierta* 70/71 (1995), pp. 53-157. Véanse también los trabajos de L. Dumont: *Homo aequalis*, Madrid, 1982; *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, 1987; y como punto de partida de todos ellos, *Homo hierarchicus*, Madrid, 1970, pp. 3 ss.

32. Véase el influyente trabajo de Habermas *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1981.

33. Que en el discurso de los intelectuales mismo se trabaje masivamente con intentos de exclusión, por ejemplo de los «conservadores», u hoy de los «neoconservadores», es algo que se plantea en otro plano. Pero ello quizá represente una manera de compensar la carencia de un concepto de exclusión referido a la sociedad misma. También en este punto sirve de ayuda el concepto de forma: la exclusión de este mecanismo inclusivo sigue sin ser marcada. *A cambio se critica* a la sociedad.

34. Sobre este tema, véase N. Luhmann, «Zum Begriff der sozialen Klasse», en N. Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985, pp. 119-162; D. L. Clouatre, «The Concept of Class in French Culture Prior to the Revolution»: *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), pp. 219-244. Cf. también las contribuciones de O. G. Oexle, W. Conze y R. Walther al artículo «Stand, Klasse», en *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* VI, Stuttgart, 1990, pp. 155-284.

35. Ésta es la conocida tesis de E. P. Thompson acerca del desvanecimiento de la *moral economy*. Véase E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century»: *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136.

concepto al conjunto de la sociedad, tanto más relación pierde con la realidad. Además, la misma organización fabril tampoco puede ser ya concebida así, pues actualmente es vista cada vez más desde el punto de vista de la creación y conservación de puestos de trabajo (por consiguiente: desde la perspectiva de los ingresos para fines consuntivos).

Pero cuando ni el concepto de individuo ni el de clase social a él referido son capaces de dar cuenta de las consecuencias que tiene para la sociedad el confiar la inclusión social a la regulación autónoma de los sistemas funcionales, se hace preciso buscar otros instrumentos descriptivos. Con ello no se trata de poner en tela de juicio las diferencias de clase, ni tampoco de ignorar la relevancia social de la extrema individualización alcanzada por los seres humanos individuales[36]. La cuestión es sólo si con ello se obtiene una perspectiva suficientemente amplia y profunda acerca de los efectos sociales y los problemas estructurales característicos de una sociedad funcionalmente diferenciada.

Observemos, justo en este punto, que hemos perdido de vista el concepto opuesto al de inclusión (esto es, la exclusión). Lo primero que llama la atención aquí es una especie de recuperación semántica y estética de la exclusión dentro del ámbito de la inclusión: una estética de la tardanza y el estancamiento[37]; el cuidado desaliño en la presentación del propio cuerpo; la provocación consciente de la repulsa como arte del desenmascaramiento de la sociedad; y, no por último, la inclusión de la chatarra y la basura en exposiciones que pretenden ser valoradas como arte. Ahora bien, es seguro que ni el «arte-chatarra» ni el «arte-basura» están destinados a aquellos seres humanos que han de vivir realmente entre y de la basura. Todo ello puede tener su valor como simbolización de la unidad de la diferencia entre inclusión y exclusión. Pero con esto decimos en realidad todavía muy poco acerca de los modos fácticos de exclusión en nuestra sociedad. Por eso, hemos de examinar algo más de cerca las repercusiones del régimen funcional de diferenciación y la improbabilidad evolutiva del mismo.

36. Éste es un tema muy debatido ya. Véase, simplemente, U. Beck, «Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten», en R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten,* Suplemento n.º 2 de *Soziale Welt,* Göttingen, 1983, pp. 35-74. En este trabajo se efectúa una buena descripción del riesgo como característica de una situación de clase sin comunidad (p. 60). Véase también, del mismo autor, *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Frankfurt a. M., 1986.

37. Véase en relación con ello K. H. Bette, *Theorie als Herausforderung. Beiträge zur systemtheoretischen Reflexion der Sportwissenschaft,* Aachen, 1992, pp. 60 ss.

V

Una sociedad funcionalmente diferenciada es capaz de producir y tolerar desigualdades extremas en la distribución de los bienes, tanto privados como públicos. Pero la semántica de este tipo de sociedad pone a dicho efecto dos restricciones: por un lado, es visto como algo sólo temporal y susceptible de modificarse rápidamente; por otro, se considera un fenómeno limitado a los concretos ámbitos funcionales, entre los cuales se interponen discontinuidades a la interdependencia. Ambas restricciones se constituyen conjuntamente en el plano estructural y en el de la legitimación, ya que la dinámica propia de la consecución/merma de poder, de la ganancia/pérdida de dinero, de la conquista/quebranto del amor, se supone que ocurre en los concretos y respectivos sistemas funcionales y que excluye, justamente, su recíproca integración. Una riqueza extremadamente grande no puede significar una riqueza para siempre. Tampoco es identificada como signo de nobleza, y su utilización puramente fáctica sólo es posible en términos condicionales, que hacen probable incluso su pérdida. Y no debe implicar que la influencia política, el entendimiento en materia de arte o el ser amado se amolden de un modo casi automático a la condición de rico. Las realidades de la sociedad moderna indican que ambas restricciones —temporalización (exposición) y discontinuidades de la interdependencia (separación)— se han podido implantar en una medida sorprendentemente amplia. Tal sorpresa deriva de que, a pesar de todo, tales restricciones representan una improbabilidad y como tal *improbabilidad se mantienen.* Ello se debe a que también en este tipo de sociedad existen tendencias transversales a estabilizar distinciones y a desarrollar *status* societales que desbordan los ámbitos funcionales.

La probabilidad de un desarrollo opuesto, por consiguiente, es asimismo alta, y no es raro, como ponen de relieve las investigaciones sobre los países en vías de modernización, el que bajo tales circunstancias se abra un abismo apenas franqueable entre el ámbito de la inclusión y el de la exclusión, y que una vez abierto tienda a asumir la función de una diferenciación primaria del sistema de la sociedad. Tal posibilidad significa que una gran parte de la población queda totalmente privada de las prestaciones de los sistemas funcionales, así como que, en el ámbito de enfrente (el de la inclusión), se introducen formas no previstas de estabilización, las cuales, aprovechando parasitariamente las oportunidades ofrecidas por estos ámbitos de prestación, crean característicos mecanismos de inclusión y exclusión para mantener en pie este entramado. Desde la distancia, y sin comprender muy bien las correspondientes condiciones de estabilidad estructural, se ha descrito tal situación como «obstáculo al desarrollo».

La adaptación de las economías locales a la racionalidad del endeudamiento y a las fluctuaciones autónomas de la economía mundial podría ser una de las causas de este desarrollo. Si tal fuera el caso, ganaría interés la cuestión de si hay vías alternativas. Las hoy ya clásicas teorías de la modernización parecen confiar en la capacidad de realización de los sistemas funcionales; es decir, esperan que puedan realizarse de forma universal, en relativamente poco tiempo *y a la vez,* el desarrollo económico, la democratización política, la positivización e implantación del derecho y la intensificación de la investigación científica. Con ello se presupone tácitamente que si los concretos sistemas funcionales pudieran encaminarse sólo hacia la modernización —cuyos lemas son: economía de mercado, democracia, Estado de derecho, alfabetización—, se apoyarían mutuamente y podrían impulsar la modernización. Tanto los hechos ecológicos como los demográficos plantean hoy serias dudas sobre la viabilidad de este proyecto, lo que no excluye, sin embrago, que muchos de sus contenidos sean alcanzables en concretas regiones del mundo[38]. Y no por último, ciertamente, también cabe plantearse si la dinámica propia de los sistemas funcionales no puede acarrearles a éstos una mutua sobrecarga.

La atención es conducida en una dirección completamente distinta por realidades que en la actualidad son percibidas como perturbadores (o, a lo sumo, transitoriamente útiles) *survivals* de viejas formaciones sociales. Con ello estoy haciendo referencia a cosas como las cadenas de reciprocidad, las amistades interesadas que se entablan como tales amistades interesadas, las relaciones patrón/cliente y similares[39], en las cuales los recursos de los subsistemas funcionales son «enajenados» para conexiones transversales y para el mantenimiento de la red misma. En los órdenes sociales estratificatorios (con una economía agraria) los mediadores habían asumido un papel interpuesto entre posiciones con un *status* firme —ante todo entre señores y campesinos—. La disolución de este orden, como consecuencia del tránsito hacia la diferenciación funcional y la ejecución de las actividades productivas en organizaciones, dio como resultado que todas las posiciones fueran a partir de entonces prestadoras de servicios mediadores, y que para tal fin puedan ser empleadas

38. En este sentido, las experiencias de países asiáticos como Taiwan o Corea del Sur representan una «perturbación» para las también demasiado simplistas «teorías de la dependencia». Una traducción de las esperanzas en ello fundamentadas al caso del sur de Italia (realizada, por cierto, en el marco de un concepto inalterado de modernización) ha sido realizada por A. Mutti, «Sociologia dello sviluppo e questione meridionale oggi»: *Rassegna Italiana di Sociologia* 32 (1991), pp. 155-179.

39. Véase, por ejemplo, E. Wolf, «Kinship, Friendship, and Patron Client Relations», en M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies,* London, 1966, pp. 1-22; J. Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions,* Oxford, 1974.

—si quienes las ocupan no quieren autoexcluirse de la red—. La propiedad/familia es sustituida como fuente de recursos por las posibilidades de ejercer influencias legales/ilegales desde las posiciones ocupadas en las organizaciones. En el orden tradicional, el factor escaso —acarreador de las exclusiones— era la atención y disposición al contacto de las personas de más alta posición (y en cuanto tales influyentes). En buena medida esto se ha mantenido después de la disolución o, cuando menos, debilitamiento de la ordenación estratificatoria de las estructuras sociales. Pero la diferenciación de inclusión/exclusión se extiende y pasa ahora a depender, sobre todo, de la capacidad de proceder legal/ilegalmente, que es proporcionada por las posiciones ocupadas en las organizaciones y susceptible de ser solicitada. La facilitación y ocupación de tales posiciones cae en gran medida dentro del ámbito de influencia de los partidos políticos, con lo que éstos se integran y mantienen en gran medida la red, y ello no sólo de forma directa sino también indirecta. Es así como se mantiene en pie un entrelazamiento de grandes y pequeñas redes, que, sin embargo, ya no se hace evidente gracias a una pretendida jerarquía de *status*, sino que tiene que reproducirse por medio de sus propias operaciones, de su propio «funcionar».

Con el desacoplamiento de una estratificación establecida como algo socialmente indudable, la red de favores y de venta de ventajas bajo mano se diferencia respecto del orden social fundamental y empieza a operar parasitariamente. El recurso básico de esta red parece consistir en que uno siempre conoce a alguien que, a su vez, conoce a alguien; y que la solicitud de favores está tan extendida que uno no puede denegar la ayuda cuando tiene oportunidad de prestarla, a no ser que quiera verse dentro de poco excluido de la red de servicios recíprocos[40]. Esta red genera su propio mecanismo de exclusión, capaz de privar a cualquiera de la condición de persona —esto es, convirtiendo a uno en alguien a quien nadie conoce— y, por ello, a pesar de todas sus prerrogativas formales, incapaz de acceder a los sistemas funcionales. La estructura de contacto descansa, típicamente, sobre la interacción *face-to-face* (que no excluye la utilización del teléfono, siempre y cuando uno conozca a alguien), lo que permite (utilizando la conceptualización de Parsons) una

40. Naturalmente, también se producen denegaciones. Si no existiera la posibilidad de no ayudar, la ayuda no sería tal ayuda, favor o servicio por amistad. Pero la denegación de ayuda no es consecuencia de la ilegitimidad o de lo injustificable de la solicitud de ayuda, sino de circunstancias que hacen imposible prestarla en el caso concreto. Por consiguiente, dicha denegación se basa en los déficit de capacidad para asumir responsabilidades de aquel que se ve en la imposibilidad de ayudar (o al menos eso pretexta). El orden comunicativo está enteramente organizado, pues, para facilitar las demandas (¡si quisiera, usted podría!) y dificultar la denegación de su atención —lo que equivale a decir que está organizado para facilitar la reproducción autopoiética del sistema.

orientación temática particularista —nunca universalista— y difusa —pero no específica—. De lo que se trata es siempre de la inclusión de la persona como un todo en la interacción[41]. Así, pues, inclusión y exclusión no son diferenciados ya tanto a través de las economías familiares cuanto por medio de la red de contactos.

Es frecuente encontrar en tales redes la explicación de fenómenos que en el mundo moderno son tipificados como «corrupción». En Tailandia, por ejemplo, el pronunciamiento militar del 23 de febrero de 1991 estuvo motivado por la conexión entre compra de votos en las elecciones políticas y su refinanciación mediante la corrupción. Desde entonces el gobierno se encuentra expuesto a la presión de tener que hacer algo para cambiar este estado de cosas. Pero de lo que aquí se trata no es en modo alguno de una transacción económica entre partes que no se conocen, sino de un aspecto de las redes y relaciones de confianza en las áreas rurales o en los barrios bajos, que experimentan una especie de confirmación simbólica con el pago de cantidades poco significativas de dinero[42]. Fuera de tales redes, organizadas por *headmen* locales u otros solicitadores de votos (*canvassers*), el dinero no sería aceptado, ni sería muy probable el cumplimiento de las promesas. La cuestión no es otra que ésta: ¿cómo puede esperarse que electores faltos de interés vayan a votar después de todo, a perder ingresos y a reflexionar sobre su voto, si se ha de presuponer que en la otra parte hay una corrupción insensible a toda influencia externa?

Las investigaciones sobre el sur de Italia ponen de manifiesto la extraordinaria estabilidad de tales redes. Tras la Segunda Guerra Mundial han podido adaptarse tanto al empuje del intervencionismo político y financiero como al paso de una economía puramente agraria a otra industrializada[43], y han sabido sacar provecho para sus objetivos de estas transformaciones. Ante todo, han podido evitar que aparecieran mercados financieros y laborales que funcionasen normalmente, lo que es un requisito para que se siguiera dependiendo de la prestación de sus servicios. La explicación de esta capacidad adaptativa —que ha de haber estado asociada a importantes reestructuraciones internas, cambios de personal, etc.— exige investigaciones empíricas muy detalladas, pero sobre todo demanda una

41. *Whole-person relationship*, dice J. C. Scott en su artículo «Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia»: *American Political Science Review* 67 (1972), pp. 91-127.

42. Véase el informe sobre las investigaciones a propósito del caso realizado por Ananya Bhuchongkul, «Vote-buying: more than a sale», aparecido en el *Bangkok Post* del 23 de febrero de 1992, p. 8. Hay, además, numerosos informes en los diarios de las fechas precedentes a las elecciones de 1992.

43. Especialmente referido a este tema: G. Gribaudi, *Mediatori: Antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno*, Torino, 1980.

perspectivación *teórica* del amplio y variado conocimiento primario disponible.

Una hipótesis al respecto podría ser que los mismos servicios prestados por amistad no revelan una estructura centralizada. La terminología estratificatoria *(classe mediatrice,* etc.) frecuentemente utilizada (¿a efectos de simplificar la presentación?) es tan poco útil como la referida a la dimensión central/no-central. Ninguna de ellas son formas de orden de la red misma, sino presupuestos establecidos a nivel de la estructura societal (y también de la organización) para que la red pueda tener después de todo «material» con el que trabajar; es decir, para que emerjan deseos preestructurados, necesidades, potenciales de poder, que luego pueden ser aprovechados parasitariamente. Empleando una terminología sociológica todavía poco frecuente, podría decirse que los presupuestos fuertemente estructurados de la aparición de necesidades y de posibilidades de remediarlas son redefinidos por la red a modo de un *medio,* que permite la continua reconstitución de *formas,* de servicios prestados por amistad, exactamente. Desde la perspectiva de la estructura oficial esto aparece como corrupción (entendida ésta en el sentido moderno de desposeimiento del titular de un poder, a quien dicho poder le corresponde «de suyo»). Desde el punto de vista de la red, en cambio, las posibilidades de prestación están sólo «laxamente acopladas», por lo que pueden ser reconstituidas según las circunstancias lo requieran[44].

Una segunda línea explicativa podría servirse de la distinción entre inclusión y exclusión. En ella reside una garantía de estabilidad propia, autocreada. La red dispone incluso de un mecanismo propio para la inclusión o exclusión —es decir, de un mecanismo instalado en el plano de las actividades y decisiones personales—. Tomar parte o quedar fuera, ésa es la cuestión. Y sobre ella hay que decidir reiterada y renovadamente, sin que puedan interponerse de un modo determinante factores externos (por ejemplo, a través de la inflación de posibilidades o de la privación de recursos).

Las condiciones para que pueda funcionar un sistema de este tipo son dos: que la familia sola no baste ya para asegurar y promover el modo de vida[45]; y que las organizaciones no funcionen, o que sólo funcionen como centros distribuidores de posiciones, gracias a los cuales uno tiene algo que ofrecer. Por eso se recurre a las relacio-

44. Con respecto a la distinción entre *loose coupling* y *tight coupling* de Karl E. Weick —que nosotros reproducimos aquí, si bien con una orientación completamente distinta, como distinción medio/forma—, véase su obra *Psicología social del proceso de organización,* México, 1982, especialmente pp. 110 ss.

45. En relación con estos cambios en el sur de Italia tras la Segunda Guerra Mundial, véase F. Piselli, «Famiglia e parentela del Mezzogiorno», en U. Ascoli y R. Catanzaro (eds.), *La società italiana degli anni ottanta,* Roma-Bari, 1987, pp. 157-186.

nes diádicas, que sortean los vínculos familiares y organizativos —gracias a lo cual no están comprometidas con solidaridad interna alguna—, pero que, dado el caso, se sirven de mediadores[46]. Esto presupone también que dicho sistema no trabaja con un medio de pago universalmente utilizable —pese a distribuir cantidades ingentes de dinero—, pero tampoco puede ser reducido a una racionalidad *quid pro quo*, típica del intercambio inmediato, ya que ésta presupondría que equivalencias de prestación, con hechuras precisamente complementarias, se encuentran frente a frente y pueden ser intercambiadas, y esto es algo extremadamente improbable en una sociedad moderna. El sistema simplemente elude y sustituye lo que, según la representación normal de la sociedad moderna, tendría que ser proporcionado a través de los mercados o de las jerarquías[47]. En lugar de ello, los sistemas funcionales y sus organizaciones (por ejemplo: partidos políticos, periódicos y empresas, que pueden decidir sobre la ocupación de puestos de trabajo) parecen proveer personas-ocupando-posiciones, que están disponibles como instancias a las que uno puede dirigirse cuando es necesario. Presupuesto de ello es el conocimiento personal, que, si es menester, puede ser proporcionado por terceros (los intercesores sirven en cierto modo como equivalentes del dinero a efectos de extender el principio de intercambio); y la forma es la comunicación oral, la cual hace más evidente que uno aborda a la persona como persona, a diferencia de lo que ocurre con las solicitudes escritas, que son hechas fuera de la red y carecen de consecuencias.

El análisis pone en evidencia que la diferenciación funcional, junto con un amplio aparato de ocupaciones para la ejecución organizativa, representa una condición previa. Pero su sentido como tal es el de ser continuamente cortocircuitada, y no, por tanto, el de funcionar como se supone que debería hacerlo. En virtud de ello, la red de amistades interesadas puede trabajar y, en última instancia, decidir acerca de la inclusión y la exclusión. Es así, *qua* inclusión, como uno consigue un billete para un vuelo en teoría ya cerrado, como se logra la preferencia en las licitaciones, el aprobar los exámenes en escuelas y universidades, así como la protección política y, a la inversa, el hacer una carrera política mediante la protección. Pero todo ello se produce a costa de las oportunidades para la racionalidad funcional de cada específico subsistema societal. En vez de la apenas societalmente integrada capacidad funcional aparece una

46. Cf., con respecto a esto y también a la imitación de este tipo de interacción en el sistema religioso, G. M. Foster, «The Dyadic Contract in Tzintzuntzan: Patron-Client Relationship»: *American Anthropologist* 65 (1963), pp. 1280-1294.

47. Por ejemplo, en el sentido de exposiciones como las de O. E. Williamson, *Mercados y jerarquías: su análisis y sus implicaciones antitrust*, México, 1991.

especie de integración transversal, que, sin embargo, sólo puede ser utilizada como algo *ad hoc,* sólo *intra muros* y dependiendo de los implicados en la red. Dadas tales circunstancias, se comprende que la burocracia otorgue un valor acrecentado a los documentos auténticos. Esto tiene una doble función. Por una parte funciona de un modo que ya es conocido desde Don Quijote: lo que es proclamado como heterorreferencia (¡no podemos hacerlo de otra manera!) es algo reconocible por el observador como autorreferencia, como juego que forma parte del juego. Por otra parte, operando así la burocracia se autoinmoviliza, con lo que, de nuevo, se da tanta más ocasión para que las cosas hayan de ser puestas en movimiento a través de la red de favores.

El sistema, por consiguiente, opera sobre la base de una autoproducida incapacidad del orden oficial, la cual, en cierto modo, ha de presuponerse, ya que en otro caso el sistema informativo de las instancias a las que dirigirse y de las capacidades de prestación se descompondría. Dicho sistema organiza de manera muy efectiva un mecanismo de apoyo, pero no contribuye a la legitimidad de las instituciones; es más, les resta legitimidad, puesto que incluso les quita la capacidad de movilizar apoyo[48].

Las redes de favores mutuos no son capaces de formar instituciones propias. Operan *ad hoc,* sobre la base de relaciones diádicas, frecuentemente con mediadores, cuya invocabilidad es asegurada, de nuevo, o por el conocimiento personal o por otro mediador. Esto convierte a las redes en algo intangible como totalidades. Así, todo lo que en el plano institucional son debilidades[49], en el del sistema se convierte en fortaleza. No son susceptibles de reformarse, organizarse o centralizarse. Su realidad reside en formas independientes de inclusión/exclusión. Quien quiera lograr algo tiene que colaborar. Quien se excluye o es excluido sólo puede llevar una existencia privada. Al mismo tiempo, las reconocibles consecuencias de una exclusión sirven de motivo para seguir tomando parte. La otra cara de la forma es componente indispensable de la forma. Y la diferenciación del prestigio, de la influencia y de la solicitabilidad directa o indirecta es la forma en la que este sistema facilita las carreras.

Por último, ha de reseñarse que también el recurso a la ilegalidad puede ser utilizado en este sistema de red. Muchas y frecuentemente indispensables prestaciones sociales adoptan la forma de *joint ventures* entre política y criminalidad. Una vez que se han rebasado valores límite, la ilegalidad se convierte en un recurso generalizable,

48. Véase también L. Graziano, *Clientelismo e sistema politico: Il caso dell'Italia,* Milano, 1984, p. 62: «aun en el caso en que el clientelismo genere consenso, lo que produce es "apoyo" (*support*), no legitimación».

49. Edoardo Grendi (en G. Gribaudi, *op. cit.,* p. 14) habla de «lealismo que jamás es definitivo».

aplicable para muchos fines —aprovechando, precisamente, que su empleo no ha de ser conocido—. Cualquier implicado puede ser amenazado con la delación, y así ser inducido a seguir formando parte. En cierto modo, los actos ilegales son el billete de entrada en la organización, que emplea esta ventaja de la vulnerabilidad a efectos de conseguir lealtades —o sea, uno se hace leal en tanto que es vulnerable—. De este manera, sobre la base del medio autoproducido de la ilegalidad —cuando no incluso de la criminalidad, en el caso de las organizaciones mafiosas—, la protección puede intercambiarse por protección. El éxito de la mafia, pero también de muchas otras conductas desviantes, puede explicarse en virtud de que trabajar de forma efectiva es algo que sólo puede ser motivado en el medio de la ilegalidad. Y esto es así porque de lo que se trata en él es, justamente, de inclusión *versus* exclusión.

Como consecuencia de ello, también en las organizaciones que actúan legalmente se producen efectos secundarios que, utilizando la terminología de los lingüistas, podrían calificarse como tendencia al *hipercorrecting*. Los sistemas formalmente ordenados reaccionan a la ilegalidad exigiendo acreditaciones, documentos y comprobantes, y a esta exigencia, otra vez, mediante la ilegalidad indicada, de la que, no obstante, sólo se puede disponer selectivamente[50]. Cuando muchas prestaciones sólo pueden lograrse de forma ilegal, la garantía de una ilegalidad sin consecuencias se convierte en una prestación que uno puede aportar y por la que uno puede exigir algo a cambio. Esto puede producirse en las mismas posiciones responsables de la documentación, que han de actuar a su vez ilegalmente porque, en otro caso, los perfeccionados controles de la legalidad impedirían cualquier actividad orientada a fines. Pero también puede haber organizaciones de tipo mafioso expresamente diferenciadas para este fin, que poseen el poder y la disposición a emplear la fuerza suficientes para poder manejar el recurso de la ilegalidad, gracias a lo cual se convierten en indispensables[51].

Lo que de entrada sorprende en un sistema tal de componendas es el alto grado de varianza con respecto a lo que podría esperarse a partir de las oportunidades para la racionalidad, las promesas de realización y las premisas ideológicas y estructurales de los sistemas funcionales. Visto desde los centros de la modernidad —por ejemplo, visto el sur de Italia desde el norte italiano—, un orden tal podría parecer el resultado de una modernización fracasada y continuamente malograda; y desde la solidez de las estructuras y hábitos de tales

50. Con ello no se pretende discutir la existencia de zonas grises entre la legalidad inequívoca y la ilegalidad manifiesta; así como tampoco que, además, hay posibilidades de localizar la ilegalidad allí donde no se la supone, para con ello ganar competencia ejecutiva en otros ámbitos.

51. Cf. R. Catanzaro, *Il delito come impresa. Storia sociale della mafia*, Padova, 1988.

centros, tipificarse entonces como un caso perdido. Una descripción algo más exacta podría apercibirse de que en las interrelaciones entre los sistemas funcionales se ha alcanzado —si bien de forma indirecta— un alto grado de integración, que acarrea la inmovilización tanto de la política como de la economía, y tanto del derecho en cuanto mecanismo de cambio social como también del sistema universitario. Se dan por supuestos los grados de libertad de los sistemas funcionales, así como también se presupone el margen de maniobra decisorio de las organizaciones; pero unos y otras son vinculadas de manera que puedan servir como recursos para la reproducción de *linkages*[52], lo que les impide desarrollar su propia racionalidad.

La representación convencional de dichas relaciones se orienta por el modelo de la familia (que entonces es generalizado como de costumbre[53]) o por el de las relaciones de dominación, en el sentido de los vínculos entre el patrón y sus clientes[54]. Ambas representaciones tienden a exagerar el contraste entre sociedades tradicionales y modernas. Sin embargo, en realidad casi todo habla en favor de que una base solidaria tal ya no es necesaria y de que se ha producido un retroceso en la dependencia de un pretendido orden estratificatorio (cuyo modelo son las relaciones terrateniente/bracero) con *su* típico *mediador* (para la provisión de trabajo). Más bien parece que lo decisivo para formar parte de la red integradora son la capacidad y la disposición operativas dependientes de la ocupación de posiciones en sistemas funcionales y organizaciones, que de este modo son utilizadas parasitariamente, cortocircuitadas y corrompidas[55]. Las diferencias en la capacidad de influir y actuar, y con ellas también las de rango social, no proceden de un orden social que se dé por supuesto y se considere inamovible, sino que se producen en la red misma, aunque desde luego dependiendo de las posiciones ocupadas en los sistemas funcionales y en las organizaciones, que son alcanzadas a

52. *Linkages* en el sentido que da a este concepto Charles P. Loomis, si bien aquí se emplea con otras perspectivas acerca del *social change*. Cf. sus trabajos «Tentative Types of Directed Social Change Involving Systemic Linkage»: *Rural Sociology* 24 (1959), pp. 383-390; y, más ampliamente, *Social Systems: Essays on Their Persistence and Change*, Princeton, 1960. *Systemic linkage* quiere decir aquí que los sistemas sociales, si bien separados, pueden operar en particulares contextos *como uno solo*.

53. Cita obligada al respecto es el famoso trabajo de E. C. Banfield *The Moral Basis of a Backward Society*, New York, 1958; además, F. Piselli, *op. cit.*

54. Cf. S. S. Tarrow, *Between Center and Periphery: Grassroot Politicians in Italy and France*, New Haven, 1977; S. N. Eisenstadt y L. Roniger, *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge, U.K., 1984, en donde pueden encontrarse numerosas referencias a la literatura producida en diferentes áreas. Cf. también *supra*, n. 39.

55. Estas dudas no se plantean aquí a modo de «crítica de la ideología», tal y como hizo en su día Luciano Li Causi en su trabajo «Antropologia e ideologia: Note sul "Patronage" nelle società mediterranee»: *Rassegna Italiana di Sociologia* 17 (1976), pp. 119-131. Pero sí plantean la misma interrogante acerca de la relevancia de un fenómeno jerárquico-personal en la sociedad moderna.

través de la carrera realizada en la red. No se trata, por consiguiente, de un orden terminantemente vertical u horizontal.

La experiencia nos enseña que tales órdenes gozan de una estabilidad y una capacidad de reproducción muy altas. No obstante, si por cualquier razón quebraran o fueran destruidas, habría que plantearse qué es lo que sucedería. Al respecto, quizá pecaríamos de inocencia si supusiéramos que entonces, como resultado espontáneo de la lógica propia de la diferenciación funcional, dominarían la escena los incentivos ofrecidos por las oportunidades para la racionalidad y el crecimiento. El resultado podría ser también perfectamente la emergencia de una nítida y grupalmente basada diferenciación entre inclusión y exclusión, ya que los elementos fundamentales de la misma están en gran medida ya dados[56]. El desmoronamiento de la *Camorra* napolitana, por ejemplo, tendría efectos que, sólo por lo que respecta al desempleo, habría que contar por centenares de miles.

VI

En este punto tenemos que volver a plantearnos la cuestión de cómo cabe esperar que se ordene la exclusión cuando, bajo las condiciones de la diferenciación funcional de la sociedad, la regulación de la inclusión es confiada por entero a los sistemas funcionales. Comparada con las sociedades premodernas, en este caso es preciso, antes de nada, registrar un cambio que determina todo lo demás. En las anteriores formaciones sociales la exclusión de uno de los subsistemas podía ser ampliamente amortiguada por el hecho de que ella acarreaba la inclusión en algún otro. La pura y simple exclusión de la sociedad era, pues, un fenómeno marginal. En las sociedades segmentarias, especialmente, se conoce la existencia de un elevado nivel de movilidad individual de esta índole. Una regulación amortiguadora de este tipo no es posible en las sociedades funcionalmente diferenciadas, ya que ellas en ningún caso pueden ya tomar las precauciones necesarias para que los individuos pertenezcan como personas a alguno de sus subsistemas. Esto significa, por consiguiente, que ya no hay una inclusión subsistémica exclusiva. Nadie pierde su capacidad jurídica por casarse o caer enfermo; todo lo más que puede arriesgar con ello es su fortuna. Pero esto no quiere decir, como es obvio, que la exclusión sea ahora imposible. La cuestión es sólo qué formas son las que adopta.

Si se presta especial atención al presente estado de los hechos, no resulta muy difícil constatar que en muchos países —sobre todo los

56. Léase, por ejemplo, Pier Paolo Pasolini, *Ragazzi di vita*, Berlin, 1990 (citado según la traducción alemana).

que están en vías de desarrollo, pero no sólo ellos, pues también ocurre en los altamente industrializados (como Brasil y, en menor medida, los Estados Unidos)— una parte importante de la población vive en condiciones de exclusión. Su situación no puede ser correctamente descrita desde la perspectiva del individualismo moderno, pero tampoco desde aquella que suele rivalizar con ella: la de la dominación de clase (ni siquiera si es planteada a escala internacional). Ambas descripciones conducirían a una desustanciación del problema. Para captar éste en su auténtica dimensión es preciso tener en cuenta que, con el cambio de la forma de la inclusión, el conjunto de la distinción inclusión/exclusión cambia su sentido. Ahora como antes se trata de describir una diferencia localizada dentro de la sociedad; e igualmente sigue valiendo que, como unidades de sistemas autopoiéticos reproducidos mediante operaciones orgánicas y psíquicas que son, los seres humanos existen fuera de la sociedad, y ello vale tanto para el ámbito de la inclusión como para el de la exclusión. Esto no cambia ni puede ser cambiado —en cierto modo por razones naturales—. Lo que sí puede cambiarse, sin embargo, son las condiciones de la pertenencia dadas con la forma de la inclusión, y, como consecuencia de ello, también pueden modificarse las consecuencias de la no pertenencia.

Si la inclusión en los sistemas funcionales —la religión, por ejemplo— ya no determina cómo y cuán intensamente se toma parte en los otros sistemas funcionales —por ejemplo: qué derechos se tienen y cómo se regula el acceso a los recursos económicos—, el resultado es un considerable *relajamiento de la integración* en el ámbito de la inclusión. Entonces ya no es posible sacar conclusiones externas a un sistema funcional de los contactos con los *partners* dentro del mismo. Es bien cierto que todavía sigue habiendo características generales derivadas de la pertenencia a una capa social; pero no menos lo es también que éstas, a su vez, están sólo laxamente integradas con la inclusión en los sistemas funcionales. Con ello, el orden de las inclusiones se ajusta a la condición general de la sociedad funcionalmente diferenciada; es decir, a que las relaciones entre los sistemas funcionales fluctúan y ya no pueden ser determinadas para el conjunto de la sociedad.

En el ámbito de la exclusión nos encontramos el cuadro opuesto. La sociedad está aquí muy integrada —por más que esto pueda sorprender a los sociólogos que, de acuerdo con la tradición inaugurada por Durkheim y consolidada por Parsons, asocian este concepto con representaciones positivas—. Y está muy integrada porque la exclusión de un sistema funcional comporta, casi automáticamente, la exclusión de otros[57]. Un ejemplo tomado de la India ilustra la

57. Es muy importante, porque aclara presumiblemente mucho al respecto, que en este punto tal vez tengamos que exceptuar a la religión.

idea: las familias que viven en la calle y no tienen una dirección fija no pueden matricular a sus hijos en la escuela. O quien no tiene documentación personal queda excluido de las prestaciones sociales, no puede ser elector, ni casarse legalmente. La penuria produce una gran indiferencia ante el código jurídico legal/ilegal (lo que tiene que ser interpretado como indiferencia y no, por ejemplo, como predilección por la criminalidad[58]).

Es evidente que la diferenciación funcional no puede ordenar su ámbito de exclusión, si bien, sobre la base de su autocomprensión societal-universalista, también lo abarca; es decir, no distingue el dinero dependiendo de la mano que lo gasta o lo recibe, el derecho vale para todos, y la posibilidad de casarse y fundar una familia no se le niega a nadie (ni se hace depender de autorizaciones). Pero esta lógica de la diferenciación funcional entra en contradicción con los hechos de la exclusión, poniendo de manifiesto su improbabilidad, su artificialidad. Sus códigos valen y no valen para una misma sociedad. Y cuando todo esto se hace tan firme que ya no puede ignorarse, entonces es posible inferir que la distinción entre inclusión (laxamente integrada) y exclusión (integrada consistentemente) es un «supercódigo» por el que, de hecho, tiene uno que orientarse siempre en primer lugar si quiere entender la sociedad.

Una evolución tal puede observarse actualmente, sobre todo, en la formación de los guetos en las grandes urbes. Es cierto que para su desarrollo suele haber siempre fundamentos específicamente locales —en Estados Unidos, por ejemplo, la relativamente alta movilidad residencial (y, por consiguiente, también migratoria) de la población, la relevancia del sistema escolar para el futuro de los niños, la financiación local de las escuelas, no por último a causa de los impuestos sobre los bienes inmuebles, y, sobre todo, los crecientes peligros a los que uno se ve expuesto—. Pero esto no implica que en otras regiones, partiendo de situaciones iniciales distintas, no se pueda producir el mismo efecto «equifinal»[59]. Así pues, es enteramente posible que, pese a toda la pérdida de significado del espacio para la

58. Visto desde esta perspectiva, representa una considerable desustanciación o una visión muy romántica de la situación existente en las *favelas* brasileñas el pretender encontrar en ellas una ordenación jurídica propia, extraestatal y espontáneamente surgida. Cf., como representativos de una línea de investigación en la sociología del derecho durante los años sesenta y setenta, B. De Sousa Santos, «The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada»: *Law and Society Review* 12 (1977), pp. 5-126, y J. Arruda Falcão, *Justiça social e justiça legal*, Florianopolis, 1982. Lo que uno encuentra allí es más bien una violencia que no se utiliza discrecionalmente.

59. «Equifinal» en el sentido de Ludwig von Bertalanffy, «Zu einer allgemeinen Systemlehre»: *Biologia Generalis* 19 (1949), pp. 114-129 (reimpreso en *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York, 1968); o «An Outline of General Systems Theory»: *The British Journal for the Philosophy of Science* 1 (1950), pp. 134-165, cita en pp. 157 ss.

comunicación en los sistemas funcionales, la diferenciación de inclusión y exclusión requiera un substrato espacial, y como consecuencia de ello también unos límites espaciales, para a través de ellos poder controlar el movimiento de los cuerpos.

Los indicios ya perceptibles de una diferenciación primaria de la sociedad con arreglo a inclusión y exclusión —esto es, según su relación con los individuos— tendría seguramente repercusiones para los subsistemas mismos, que empiezan a prestar atención a su incapacidad para satisfacer sus propias aspiraciones inclusivas. ¿Qué significa para el sistema educativo que la tasa de analfabetismo no disminuya, sino que, por el contrario, crezca en virtud de razones que no pueden controlarse dentro de la escuela? ¿Qué significa para el sistema político el que en un número cada vez mayor de zonas no pueda asegurarse ya la paz (= ausencia de violencia)? O también podemos plantearnos qué significa para el sistema jurídico que el ámbito de la exclusión y con él también la policía —como organización vinculadora de inclusión y exclusión— y finalmente la política misma pierdan su vinculación con los principios del Estado de derecho, de manera que puede actuarse igual de bien y exitosamente haciéndolo de acuerdo con la ley que en contra de ella[60]. ¿Qué significa para el sistema económico que gran parte de la población esté excluida de los mercados, de modo que, como ya no puede alimentarse gracias a una economía de subsistencia, se hace evidente la incapacidad de la economía para llevar los medios de subsistencia allí donde más se necesitan? De momento no tenemos fundamento alguno para suponer que tal estado de cosas pueda acarrear un colapso universal de los sistemas funcionales. Su autopoiesis es demasiado robusta para que tal cosa ocurra. Pero si se presta atención a los desarrollos estructurales dentro de estos sistemas, no podrán ignorarse por más tiempo los efectos de una creciente solidez y prevalencia de la diferencia entre inclusión y exclusión. Frente al problema ecológico, hoy considerado dominante, en torno a esta diferencia puede empezar a perfilarse una tendencia que merece, cuando menos, tanta atención como aquél y produce no menos perplejidad.

VII

Estas reflexiones podrían representar una buena oportunidad para precisar el *status* de la distinción entre inclusión y exclusión dentro de la teoría sociológica. En relación con ella hay que partir de que

60. Cf. M. Da Costa Pinto Neves, *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne. Eine theoretische Betrachtung und eine Darstellung des Falles Brasilien*, Berlin, 1992.

no se trata de la cuestión de si los individuos son parte de la sociedad o no. En ningún caso lo son. La distinción inclusión/exclusión es una distinción interna del sistema, lo que significa, en nuestro caso, que sólo puede ser aplicada en el orden de la comunicación. No obstante, a este respecto es bien diferente que el concurso de las personas sea considerado relevante o no. En el primer caso, algo en el orden comunicativo dependerá de cómo accionen y reaccionen; en el otro, en cambio, no.

En el plano estructural, la diferencia tiene consecuencias que muestran una variación extraordinariamente fuerte por regiones, lo que hace necesaria una investigación detallada de cada caso. En el plano semántico, la distinción inclusión/exclusión actúa a semejanza de la distinción autorreferencia/heterorreferencia. Con sus modos de inclusión la sociedad describe aquello que pone como condición para tomar parte o que considera ocasión para ello. Por contra, la exclusión es lo que permanece no indicado cuando son formuladas estas condiciones u ocasiones. En cierto modo, pues, la exclusión es como un efecto secundario de la operación autodescriptiva —al igual que toda fijación de una identidad desconsidera algo que no le pertenece—. La cara interna de esta forma, la inclusión, disfruta de atención preferente. Al respecto puede uno contar con variaciones y comprobar su relevancia. Por eso la literatura sociológica ha dispuesto en primer lugar sólo de un concepto para la inclusión, al que sigue la exclusión como una sombra lógica. Esto hace necesario un esfuerzo especial para, superando los límites de la inclusión, dirigir la observación hacia la exclusión. Por tal motivo, de primera intención se han aplicado modelos tradicionales, como el del marxismo, para abordar los fenómenos emergentes en este ámbito. Pero, como se ha dicho, de esta manera no se aprecia suficientemente la profundidad estructural del problema, y además se presumen acerca del orden social más cosas de las debidas. Entonces es posible describir la sociedad como injusta y exigir modificaciones. Mientras nos movamos en este nivel descriptivo, no hay nada que oponer a tal dictamen. La cuestión es si esto es todo lo que, en relación con nuestro tema, debería decir una teoría de la sociedad moderna. Toda descripción normativa compara el fenómeno con normas que la sociedad moderna erige para sí misma (por ejemplo, con los derechos humanos). Pero las normas son expectativas constituidas como resistentes a las decepciones, por lo que no son un instrumento suficiente para la comprensión de los problemas a los que se ve abocada la sociedad moderna, cuando ésta se desarrolla siguiendo la diferencia entre inclusión y exclusión.

Hay algunas cosas que hablan en favor de que en el ámbito de la exclusión los seres humanos ya no son considerados como personas sino como cuerpos. Si uno, por ejemplo, se detiene en una gran ciudad

brasileña y se pasea por sus calles, plazas y playas, necesitará de una permanente observación de la postura, separación y aglomeración de cuerpos humanos para disponer de la competencia social imprescindible. Uno siente su propio cuerpo más que de ordinario y vive en el más de lo que acostumbra. Los extranjeros son advertidos, pero esto no basta todavía para estar en condiciones de aquilatar suficientemente la situación. Más que nada, lo que hay es una especie de percepción intuitivamente dirigida, que contribuye a identificar y, en consecuencia, evitar problemas. Y a la inversa, como es natural, los extranjeros, al igual que otros objetos de ataque, son identificados como cuerpos. Todo lo que nosotros concebiríamos como persona retrocede, y con ello también lo hace cualquier intento de alcanzar resultados sociales por medio de la influencia sobre las actitudes. Para ello sería preciso que existiera un contexto de controles sociales y de correspondencia social, que en este caso no puede darse por supuesto.

El desplazamiento de la atención y de la relevancia comunicativa desde la persona hacia el cuerpo no significa que la socialidad se suspenda, sino sólo que ésta adopta otra forma. La distinción entre información y participación, que es esencial para la comunicación, es refundada sobre la base de un extremadamente reducido interés informativo. La percepción y, sobre todo, la ligereza ganan en importancia. El código sí/no del lenguaje, desarrollado para la aceptación o el rechazo de propuestas comunicativas, retrocede, y en su lugar entra en escena, como en el fútbol, la rapidez de la adaptación a los acontecimientos, que sólo puede lograrse a través de un adiestramiento de la percepción[61]. Esto no quiere decir, por supuesto, que en el ámbito de la exclusión la mera existencia sea más altamente apreciada que otros valores, a los que no puede accederse desde dicho ámbito. El caso parece ser más bien el contrario, tanto por lo que respecta a la disposición propia a asumir riesgos, como también por lo que se refiere a la consideración de la vida ajena. Un indicador de ello podría ser la propagación del sida, y otro, la elevada predisposición a valerse de la fuerza corporal. Precisamente cuando el otro (y, en consecuencia, también uno mismo) cuenta como cuerpo, es cuando mayor es el peligro para el cuerpo y la vida propios. Además, las coordinaciones de la relevancia corporal con determinados sistemas funcionales y sus respectivos medios de comunicación simbólicamente generalizados dejan de ser procedentes[62]. La

61. El masivo interés por el fútbol (o por el tenis, el hockey sobre hielo u otros deportes de velocidad) podría entenderse, desde este punto de vista, como una especie de *preadaptive advance*; es decir, como admiración de unas capacidades, que, por el momento, de ningún modo pueden sernos todavía exigidas a la mayor parte de nosotros.

62. Véase al respecto mis trabajos: «Symbiotische Mechanismen», en *Soziologische Aufklärung* 3, Opladen, 1981, pp. 228-244; *Poder*, Barcelona, 1995, pp. 85 ss.; *El amor como pasión*, Barcelona, 1985, pp. 28 ss. y 119 ss.

fuerza física, la sexualidad, la satisfacción de las instintivas necesidades primarias quedan de nuevo liberadas (es decir, dejan de atender a recursiones simbólicas), lo que impide el desarrollo de una comunicación rica en presupuestos.

Pero, sea como fuere, también para este caso vale que todo intento de describir la sociedad sobre la base de una sola distinción conduce a un contraste exagerado y poco realista. La diferencia inclusión/exclusión nunca se da empíricamente con tanta claridad como para que todas las personas puedan ser inequívocamente clasificadas en uno de sus lados. Es cierto que hay casos límite, como cuando alguien, por ejemplo, depende de empleos ocasionales que no proporcionan unos ingresos suficientes. No obstante, aun en este caso, se suelen obtener tales ingresos mediante transferencias de fondos públicos. Y hay casos en los que el acceso al sistema jurídico, sin estar completamente cerrado, es dificultoso o está limitado a unos pocos casos típicos. También en las *favelas,* siempre que es posible, son vacunados los recién nacidos para impedir la aparición de epidemias. Pero todas estas cosas son ya cuestiones de detalle, y en cuanto tales susceptibles de abordarse más adecuadamente en la investigación empírica, que sólo puede ser auténticamente provechosa si se dispone del adecuado utillaje conceptual. Para una visión panorámica, como la que se ha intentado aquí, lo más importante es que la teoría de la diferenciación social se enriquezca con una conceptualización adecuada y que se abandone la esperanza de que la sociedad puede describirse suficientemente bien desde la perspectiva de la forma típica predominante de una diferenciación estratificatoria o funcional. Es verdad que la forma de la inclusión, y la exclusión con ella dada, está estrechamente relacionada con la forma según la cual se constituyen sistemas dentro de la sociedad, pero ello no nos exime de tener que prestarle atención también a ella.

9

PARADIGM LOST: SOBRE LA REFLEXIÓN ÉTICA DE LA MORAL

I

Cuando uno, consciente de su condición profesional de sociólogo, se ocupa de materiales teóricos que son competencia habitual de los filósofos, automáticamente ve atraída su atención por otras realidades. Si esto puede conducir a un diálogo fructífero entre las disciplinas, es algo que no puede dilucidarse en términos abstractos. El honor que se me hace con la concesión del Premio Hegel podría ser sin embargo una buena oportunidad para abordar esta cuestión a través de un ejemplo.

Hoy se habla mucho y en muy diversos contextos de la ética. En el *Neue Westfälische* del 6 de julio de 1988, por ejemplo, leía lo siguiente: «Mientras los productores de preparaciones éticas se quejan de las intromisiones estatales, crecen de forma lenta pero constante las cifras de ventas de los fabricantes de medicinas domésticas». Lo primero en lo que uno piensa al leer esto es si la ética ha dejado de ser una automedicación. Entonces se da uno cuenta de que podía tratarse de un error de imprenta[1]. De qué manera tan notable ha afectado ya la ola ética a lo inconsciente, habría dicho Sigmund Freud.

1. En respuesta a una petición aclarativa, el periódico confirmó que debía tratarse de un error de imprenta. Pero el sentido originalmente pretendido no podía ser ya determinado. No obstante, después de recabar nuevas informaciones, se pudo establecer que la industria farmacéutica, ajena a las fuentes, habla realmente de preparaciones éticas, si bien cabe presumir que no entiende esta expresión en un sentido filosóficamente informado. La señora Elfriede Reinke me comunicó que se trata de una traducción del inglés, que significa «preparaciones dispensadas bajo prescripción facultativa». Pero en otras fuentes he podido saber que se conoce por éticas aquellas preparaciones que requieren un trabajo de investigación para su desarrollo. También se me indicaron como fuentes viejos modismos farmacéuticos. Sea como fuere, se trata de un uso lingüístico floreciente también fuera de la filosofía.

Esto no debería sorprendernos especialmente. Con una regularidad verdaderamente astrológica, en los años ochenta de cada siglo nos invade una de estas olas éticas —al menos desde la difusión de la imprenta—. En los años ochenta del siglo XVI nos encontramos con el influyente Justus Lipsius y todo lo que más tarde dio en llamarse neoestoicismo. Muchos datan hacia 1580 el nacimiento de una teoría moral independizada de la teología[2]. Esto puede que sea exagerado. En cualquier caso, unos cien años más tarde uno se encuentra, tras largas discusiones acerca del problema de la devoción auténtica, con un replanteamiento de la teoría. El antiguo esquema virtud/vicio es supracodificado; es decir, del lado de la virtud vuelve a efectuarse una distinción: entre virtudes verdaderas y falsas. Las verdaderas se convierten en un concepto vacío que es confiado a los teólogos y definido a partir de las virtudes falsas[3]. Sin embargo, dado que la teología no es capaz de resolver desde el punto de vista teórico el problema planteado, sino que se instala en el exhorto, la reclamación y el reparo[4], el resultado es una paralización de cualquier nuevo desarrollo. En su lugar, lo que se produce es una radicalización de la noción del amor propio y, unido a ella, una exacerbación de la diferencia entre plan divino de salvación y orden mundano (humano)[5]. Esto acabará por conducir a una concepción moral que socializa el amor propio y, consecuentemente, deja de concebir las reglas morales a modo de especificaciones de la voluntad divina —como aún hacía Locke[6]—, para pasar a entenderlas como expresión de los sentimientos naturales[7]. El análisis social se independiza de la aspiración de los teólogos a observar a Dios para poder conocer sus criterios, y con ella también

2. Así, J. Dedieu, «Les origines de la morale indépendente»: *Revue Pratique d'Apologétique* 8 (1909), pp. 401-423 y 579-598.

3. Para una versión teológica, véase, por ejemplo, De la Volpilière, *Le caractère de la véritable et de la fausse piété*, Paris, 1685. El problema que de este modo se plantea a la teología, y que ésta ya no puede resolver, se hace patente con una simple referencia cuantitativa: cuatro páginas dedicadas a la *véritable piété* y, mirando al mundo, cuatrocientas sesenta y seis a la *fausse piété*. Para una ética mundana con análoga distribución, véase el más conocido escrito de J. Esprit *La fausseté des vertus humaines*, 2 vols., Paris, 1677-1678.

4. Visto retrospectivamente, es posible añadir una razón adicional: la falta de una teoría suficientemente abstracta de la codificación binaria.

5. Quizá baste con señalar algunos nombres: Blaise Pascal, François de La Rochefoucauld, Pierre Nicole, Jacques Esprit y Baltasar Gracián, y como período de tiempo el que va de 1670 a 1690.

6. Especialmente interesante, y referido a la polémica con Locke que representará la transición a la filosofía moral escocesa, J. Dunn, «From Applied Theology to Social Analysis: The Break Between John Locke and the Scottish Enlightenment», en I. Hont y M. Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, R.U., 1983, pp. 119-135.

7. El primero de todos, probablemente, el escrito dirigido contra Hobbes de Richard Cumberland, *De legibus naturae disquisitio philosophica*, London, 1672. La primera traducción inglesa apareció en 1727. La tardanza indica que fue necesario esperar hasta Shaftesbury.

lo hace de las autodubitaciones que a tal proceder estaban vinculadas. De lo que se trata ahora es de que cada uno se aplique a averiguar, a partir de sí mismo, las condiciones del orden social.

Sin embargo, el desarrollo de la sociedad defraudará las esperanzas así fundadas y obligará a una reflexión de nuevo tipo, referida a los fundamentos de racionalidad de los juicios morales. En los años ochenta del siglo XVIII, Kant abre la particular vía alemana del transcendentalismo. Más al oeste, con Bentham comienzan los esfuerzos para alcanzar un cálculo de racionalidad utilitarista. Al mismo tiempo aparece, escrita desde la cárcel, la filosofía de la inversión del Marqués de Sade[8]. Con estas tres variantes se establece por primera vez la ética como teoría reflexiva de la moral. Pero ¿qué hay en ello de nuevo?

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, naturalmente impresiona el enorme derroche de esfuerzo intelectual, así como el esmero en la construcción teórica, que hasta entonces no era habitual en estas cuestiones —tal como si la ética tuviera que asegurarse en sí misma como teoría frente a las dudas acerca de la moral—. Lo que más llama la atención de los sociólogos es que, por primera vez, se abandona la antigua unidad de moral y modales. Esto no se encuentra todavía en Harrington, ni en Montesquieu, así como tampoco en los filósofos morales escoceses —para sólo mencionar algunos casos—. En virtud de esta unidad de moral y modales, la antigua ética había dependido siempre de la estratificación social, y en el siglo XVIII, finalmente, todavía lo hace de las cuestiones relativas a la distribución de la propiedad. Con ello rompe la nueva reflexión ética que despunta a finales de dicho siglo. Y puede que el esfuerzo teórico —o, si se quiere incluir a Sade, el esfuerzo por escandalizar— ahora necesario se explique simplemente en virtud de que, a la vista de una reconstrucción radical de la sociedad, la referencia al sistema social de ésta tenía que ser abandonada y no podía sustituirse.

La siguiente ola llega puntualmente. A comienzos de los años ochenta del siglo XIX, tras una larga abstinencia, de repente los cursos de ética vuelven a llenar los programas de las universidades alemanas. También el movimiento neokantiano se interesa por estas cuestiones «prácticas», no sin provocar vehementes reacciones inmunizadoras[9], cuyo ejemplo más notable es Nietzsche. Y es que había que

8. La comparación con Kant ha sido ya propuesta por Max Horkheimer y Theodor Adorno, si bien es verdad que sobre la discutible base de una teoría del movimiento «burgués». Véase «Excurso II: Juliette, o Ilustración y moral», en *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, ²1997, pp. 129-163.

9. Al respecto, K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M., 1986, especialmente pp. 426 ss. Nuevas investigaciones acerca de este tema está actualmente en marcha dentro del «Proyecto Simmel» de la Facultad de Sociología de Bielefeld. Para

vérselas con el nacionalismo, el imperialismo, el colonialismo, el socialismo y otras enormidades por el estilo. Y para ello se vuelve a confiar en la ética. Lo cierto es que apenas si se producen innovaciones reseñables —a menos que uno quiera considerar como aportaciones teóricas la revalorización del concepto de valor, la distinción entre ser y validez, la sensibilización socio-psicológica del *a priori* transcendental efectuada por Simmel o la contraposición entre una ética apreciativa formal (kantiana) y otra material realizada por Scheler.

Como no podía ser de otro modo, en la misma década de nuestro siglo se reproduce el fenómeno, pero ahora su materialización es menos vigorosa y se produce ya casi sólo en forma de llamadas y de poner frenos de alarma. Acreditados nombres de la tradición vuelven a ser citados. Hans Jonas proclama el principio de responsabilidad. Y comisiones políticas que intentan articular intereses irrealizables y preparar regulaciones provisorias, obtienen su mandato en nombre de la ética.

Dejo para los astrólogos la explicación de cómo es que este cometa llamado ética aparece de forma regular cada final de siglo, y más precisamente aún en la novena década. Mi pregunta es si y cómo podemos sacar provecho de él en la situación social que caracteriza el final del siglo XX. Y mi respuesta rezará: no ampliando y reformulando las tradiciones textuales, sino sólo a través de la cooperación entre la teoría sociológica de la sociedad y la reflexión ética.

II

A tal efecto es preciso, antes de nada, disponer de un concepto empíricamente utilizable de moral. Entiendo por moral un tipo específico de comunicación, el cual comporta referencias al aprecio o desprecio. Lo que está en juego aquí no es el carácter bueno o malo de específicas prestaciones —como astronauta, músico, investigador o futbolista, por ejemplo—, sino la persona como un todo, en cuanto es valorada como partícipe en la comunicación[10]. Aprecio y desprecio se adjudican típicamente sólo en especiales condiciones. El conjunto de semejantes condiciones, susceptible de ser realizado en cada caso, es la moral. En cuanto tal, en modo alguno es establecida regularmente, sino que tiene algo que, de por sí, se convierte fácilmente en patológico. Sólo si la situación se hace crítica se presenta la oportunidad de aludir, o incluso mencionar explícitamente, a las condi-

una crítica sociológica, véase, sobre todo, G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Kritik der ethischen Grundbegriffe,* 2 vols., Berlin, 1892-1893.

10. Véase la correspondiente distinción entre estima (*esteem*) y aprobación (*approval*) en T. Parsons, *El sistema social,* Madrid, ²1976, pp. 107 y 128 s.

ciones conforme a las cuales uno aprecia/desprecia a otros, o se aprecia/desprecia a sí mismo. De este modo, el ámbito de la moral es delimitado empíricamente y no definido, por ejemplo, como el campo de aplicación de determinadas normas, reglas o valores. Comparada con los intentos de definir la especificidad de las reglas morales (a diferencia de las jurídicas, por ejemplo) en el plano normativo o valorativo, este modo de proceder presenta la importante ventaja de producir una mayor univocidad. Pero, ante todo, lo que se gana con él es la posibilidad de plantearse la cuestión relativa a qué ocurre cuando algunos condicionamientos (sean jurídicos, fruto de la cultura política, raciales o debidos al gusto personal) se moralizan, con la consecuencia, por ejemplo, de que uno cree que ya no podrá seguir respetando a alguien, y en consecuencia no lo invitará a su casa, debido a que vio en la de él un busto de Bismarck sobre el piano.

Cuando se puede significar esto como moral —o sea, si con este concepto se trata sólo de las condiciones del mercado del respeto—, entonces se tienen las manos libres para emplear un concepto discernible de ética o de lo ético. Así, podríamos decir que la ética es la descripción de la moral. Hasta bien entrado el siglo XVIII, esta descripción estaba dispuesta a modo de descripción de un ámbito de la naturaleza, considerado especial por su racionalidad normativa[11]. Tal y como ya he señalado, sólo en las últimas décadas del siglo XVIII se conforma una ética que trata de hacer efectiva la aspiración de ser una teoría reflexiva de la moral. Si esto, sociológicamente interpretado, depende del paso de una sociedad estratificatoriamente diferenciada a otra que lo está funcionalmente, tal comprensión del problema de la descripción de la moral podría ser aún válida para nosotros. De ser así no podríamos volver la mirada atrás, por mucho que deseemos inspirarnos de nuevo en Aristóteles. Pero la cuestión sigue siendo qué es exactamente lo que en la ética ha de ser reflexionado; y al respecto puede que desde finales del siglo XVIII —esto es, desde la penúltima oleada ética— hayan cambiado muchas cosas.

III

Tanto en la ética utilitarista como en la teórico-transcendental, de lo que se trata es de la fundamentación razonable o (en el singular caso

11. No podemos entrar aquí en detalles —como, por ejemplo, si tiene sentido o no hablar de un *ethos* bíblico—; además, está la cuestión de que el paso de una descripción del *habitus* a otra que busca en la ética una aprobación de la propia conducta presupone la capacidad de asumir responsabilidades; y finalmente está el tema de la reducción de la ética a las reglas del autocontrol de la propia conducta, a diferencia del control sobre la sociedad doméstica (*oikos*) y sobre la sociedad política (*polis*) como división de la *philosophia moralis* enseñada en las instituciones educativas.

alemán) conforme a la razón de los juicios morales. En esta versión la ética podía definirse a sí misma como empresa moral, con lo que se incluía en su propia descripción de la moral y podía, dicho simplificadamente, tenerse a sí misma por buena. Esto presuponía, sin duda, un distanciamiento de las teorías éticas del pasado; además, al menos implícitamente, también implicaba la confianza en las garantías pacificadoras y la neutralidad hacia los intereses del Estado constitucional. Si se resalta esto[12], es posible incluso hablar de una ética política de nuevo tipo. En cualquier caso, lo cierto es que se introduce un momento de distancia con respecto a las decisiones sobre la forma de vivir y la elección de fines. Ahora bien, sea como fuere, de lo que se trataba era de la fundamentación de los juicios morales y, a través de ella, de una relación teoría/praxis referida a la moral.

Pero si uno, como sociólogo, toma en consideración la praxis de la comunicación moral, inmediatamente le asalta la duda de si es aquí donde reside el problema del que una ética deba ocuparse. Razones hay más que suficientes, y no sería difícil, desde el punto de vista estilístico, darles una forma capaz de suscitar consenso. Esto había sido de uso corriente en la retórica. Si se abstrae en dirección a los fundamentos realmente buenos, entonces se pierde la posibilidad de sacar conclusiones a partir de tales principios. Mientras la estratificación se mantuvo intacta y la socialización podía entrar al quite, esto no representó un problema grave. Pero cuando el estado de las cosas sociales ya no es éste, ¿cómo se podía seguir alimentando la esperanza de sustituir las condiciones socio-estructurales por una figura teórica, por muy refinada que ésta fuera?

Si se renuncia a esta ambición, la atención puede dirigirse hacia otras posibilidades de concebir la comunicación moral en sus conexiones societarias. Sin aspirar no ya a la completitud, sino tan siquiera a la sistematicidad, pretendo indicar algunas perspectivas, desde las cuales se pone de inmediato en evidencia que una teoría de la sociedad pone a la ética ante otros problemas, e incluso le asigna otros cometidos:

1) Ante todo, debe reconocerse que ningún sistema funcional puede ser encuadrado por la moral en el sistema de la sociedad. Los sistemas funcionales deben su autonomía a sus respectivas funciones, pero también a un específico código binario; por ejemplo: a la distinción verdadero/falso, en el caso del sistema científico, o a la distinción gobierno/oposición, en el de los sistemas políticos democráticos. En ninguno de ambos casos pueden ser ordenados los dos valores del código correspondiente en congruencia con los del código moral. No puede ser que el gobierno se tome por estructural-

12. Cf. al respecto Ch. E. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, R.U., 1987.

mente bueno y la oposición como algo estructuralmente malo o, incluso, perverso. Esto representaría extender el certificado de defunción de la democracia. Lo mismo se podría comprobar fácilmente en el caso de la distinción verdadero/falso, de las buenas o malas calificaciones, de los pagos o de su omisión, así como de las decisiones amorosas a favor de un pretendiente y, por tanto, en contra de los otros. Los códigos funcionales tienen que estar instituidos en un nivel de más alta amoralidad, ya que tienen que hacer accesibles sus dos valores para todas las operaciones del sistema. Por lo demás, una conciencia de este desacoplamiento de la moral, como de costumbre plagada de dudas, ha acompañado a los sistemas funcionales desde el inicio de su diferenciación externa. Esto puede rastrearse en la literatura sobre la razón de Estado y en la relativa al afán de lucro como condición del crecimiento, o también en la semántica del amor apasionado, así como en las ideas acerca de la función liberadora del derecho. Ni siquiera el Último Juicio pudo nunca concebirse enteramente como una rendición de cuentas de carácter moral puro, ya que ello habría representado una victoria del diablo sobre la Virgen[13]. Por eso, es una consecuencia muy lógica que en el siglo XVIII se describa el infierno como el reino de la perfecta escenificación moral[14].

Por consiguiente, en los subsistemas de una sociedad funcionalmente diferenciada se ha de renunciar a una integración moral. Pero, al mismo tiempo, dicha sociedad conserva la praxis comunicativa de abordar a los seres humanos mediante el condicionamiento del aprecio y desprecio como personas. Así, pues, al igual que antes, sigue habiendo inclusión moral, pero ya no hay integración moral del sistema de la sociedad. ¿Qué podría decir una ética al respecto?

2) Desde un punto de vista empírico, la comunicación moral es muy proclive al disenso y, por ello, conduce fácilmente al empleo de la fuerza. Al expresar aprecio y desprecio, lleva a los que en ella participan a adoptar compromisos excesivamente firmes. Quien se comunica moralmente, y de tal modo da a conocer las condiciones en las que apreciará/despreciará a otros y se apreciará/despreciará a sí mismo, en realidad está introduciendo y arriesgando su autoestima. En consecuencia, puede verse arrastrado con relativa facilidad a situaciones en las que tendrá que elegir medios drásticos para afrontar los desafíos. Con la institucionalización del duelo se intentó privatizar este problema, hasta que a este último suspiro de la vieja

13. Sobre la escena, típica de la alta y baja Edad Media, véase G. Gros, «Le diable et son adversaire dans l'Advocacie Nostre Dame (poème du XIVe siècle)», en *Le diable au Moyen Âge (Doctrines, problèmes moraux, représentations)*, Aix-en-Provence, 1979, pp. 237-258.

14. Así, J. F. Bernard, *Éloge d'Enfer: Ouvrage critique, historique et moral*, 2 vols., La Haye, 1759.

capa alta, como decía Mirabeau[15], se sobrepuso el derecho —lo que representó una victoria de éste sobre la moral, a la que hoy raramente se presta atención.

¿Es posible seguir aconsejando a la ética que considere de forma incondicional a la moral como moralmente buena, cuando se tiene en cuenta este carácter polémico del origen de la moral y de sus correspondientes efectos? ¿No será que se están confundiendo dos conceptos, como son el del código moral bueno/malo —que simboliza el aprecio/desprecio— y el del valor positivo «bueno», que es sólo un momento de dicho código, y en cuanto tal no puede existir aisladamente?

3) Esto nos conduce hacia un tercer problema, bien conocido en la tradición, pero hoy apenas tomado adecuadamente en consideración. Todos los códigos binarios, y por tanto también el de la moral, producen paradojas cuando son aplicados a sí mismos. No es posible decidir si la distinción bueno/malo es a su vez buena o, por el contrario, mala. Como se sabe, este problema fue la causa de que perdiéramos el Paraíso, y mucho antes de ello le costó al mejor de los ángeles la condenación[16]. También la teología analizó esta paradoja, y la retórica ha sido siempre consciente de que cualquier virtud puede ser presentada como viciosa y cualquier vicio como algo virtuoso. En cuanto uno trata de sacar las consecuencias debidas, por proponerse una ética de la responsabilidad, traspasa esta paradoja al plano motivacional. Si una conducta reprobable puede tener consecuencias saludables —como los economistas de los siglos XVII y XVIII nos aseguraban—, y si, a la inversa, las mejores intenciones pueden degenerar en lo peor —como uno puede comprobar en la política—, el resultado es una autoparalización de la motivación moral. ¿Qué tipo de acción debe recomendar entonces la ética: la bienintencionada o la malintencionada? Como se sabe, este problema ha sido confiado por la ética a la teoría económica o a la teoría política, y por consiguiente a la discreción del mercado o de la ley constitucional, ahorrándose así el tener que disponer de un criterio propio al respecto.

4) Mi último ejemplo se refiere a la forma en la que el futuro puede hacerse patente y racionalizarse en las decisiones. Esta temática es abordada hoy mediante el concepto de *riesgo*. Por una parte se está realizando un enorme esfuerzo investigador para racionalizar los riesgos. No obstante, pese al inmenso aparato de cálculo construido, no es posible pensar en el logro de una seguridad última; es

15. «Las guerras de hidalguía, de las que los duelos han sido los últimos suspiros», se dice en *L'Ami des Hommes, ou Traité de la population* (1756), citado según la edición de París, 1883, p. 19.

16. La mística sufí atribuye esto, además, a una orden paradójica (o, en todo caso, como tal percibida) de Dios —¡un caso de doble vínculo!—. Véase P. J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.

más, si se reflexiona un poco al respecto, parece poco aconsejable tan siquiera el pretender alcanzarla, porque se trata de una empresa demasiado arriesgada[17]. Pero, por otra parte, al igual que la semántica global del riesgo, este cálculo vale sólo para el decisor que piensa en las consecuencias de su propia decisión. Mas del riesgo de uno resulta que se derivan peligros para otros. Como muestran diferentes investigaciones empíricas, en relación con la conducta propia se puede estar más o menos dispuesto a asumir riesgos, mas hacia los peligros que resultan de las conductas de otros se suele reaccionar con extremada sensibilidad. ¡Compruébenlo en la circulación automovilística! Las primeras investigaciones realizadas sobre el sida ponen en evidencia este mismo modelo. Y esto vale también, naturalmente, para todas las inquietudes que se acumulan en torno de las industrias nuclear y química, o de las investigaciones sobre tecnología genética.

Las investigaciones sociológicas sobre esta temática no han hecho más que empezar. Pero si es correcto que las perspectivas de futuro adoptan criterios muy distintos, dependiendo de que el problema se aborde desde la perspectiva de un riesgo o desde la de un peligro —o sea, según que se trate de una consecuencia de las decisiones propias o de una consecuencia de decisiones ajenas—, entonces esta diferencia de nuevo cuño, típica de una sociedad moderna, disuelve las expectativas de consenso habituales —y ello con independencia de que éstas sean formuladas desde el punto de vista de la razón o desde el punto de vista de los principios éticos.

Por un lado, la moral se condensa en el punto de vista del afectado, y se generaliza socialmente con la presión de la expectativa de que es posible comprobar la afección propia a través de la afección ajena. «¿Cómo te las arreglas tú al respecto?», le pregunta un individuo a otro. Pero desde esta perspectiva no se pueden encontrar criterios para tomar decisiones con riesgo. Los afectados aceptan sólo, y de forma ciega, el riesgo de eludir el riesgo. Así, pues, la diferencia entre riesgo y peligro da cuenta de un problema de entendimiento social, que ya hoy empieza a disputarle el primer puesto de la escala de la relevancia política a los tradicionales problemas de la distribución del bienestar. Y de nuevo podemos ver, en medio de la ola ética de este siglo, que este problema ni siquiera es adecuadamente tematizado, por lo que menos aún podemos esperar disponer de un punto de vista con capacidad de convencer, si no como solución, sí al menos como regulación.

Por lo visto, aquí hay una desavenencia entre las dimensiones temporal y social, para la que no se han encontrado todavía regulaciones éticas. Cuando uno quiere agotar las oportunidades para la

17. Cf. A. Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunscwik, 1988.

racionalidad en atención al propio futuro, el resultado puede ser un aumento de las cargas sociales. Por lo demás, éste es un problema que también se presenta en el ámbito de la escasez, es decir, en la economía. Cuanto más previsor quiere ser uno en relación a su propio futuro, e invierte recursos a tal efecto, tanto más escasos se hacen los bienes que otros quieren o han de consumir ya en el presente. Es cierto que a este respecto las sociedades tradicionales han podido crear una moral, sobre todo la moral de la autoafirmación masculina frente a los rivales[18]; pero el traslado de esta moral a los órdenes sociales que operan con una economía monetaria no se ha conseguido nunca[19]. Escasez y riesgo son perspectivas temporales precisamente complementarias. En un caso, uno quiere, a pesar de la escasez, obtener en el presente tanta seguridad con respecto al futuro como sea posible —a costa de otros—. En el otro, uno trata de agotar las oportunidades para la racionalidad que puede proporcionar el afrontar la incertidumbre —y de nuevo a costa de otros—. Para ambos casos se han desarrollado cálculos utilitarios, que descansan sobre la indiferencia frente a las consecuencias sociales. Para ninguno de ellos hay una ética capaz de equilibrar las tensiones entre las dimensiones temporal y social. No otra es la razón de que los problemas distributivos se hayan convertido para nuestra sociedad en problemas políticos; y los problemas relativos al riesgo tienen todas las trazas de seguir el mismo camino.

Como vemos, hay muchas razones para suponer que la reflexión ética ya no puede funcionar con las formas encontradas hacia finales del siglo XVIII. *Paradigm lost.* Pero *¿paradigm regained?* Ya a finales del siglo XVIII se puede percibir la emergencia de un nuevo interés; mas se forma como interés por el lenguaje: primero con Herder, después con Humboldt. Esta corriente desemboca hoy en un amplio y muy ramificado delta, y acoge incluso momentos de la antigua discusión acerca de la racionalidad; no obstante, se trata sólo de actos lingüísticos. No se atisba el modo de, a partir de ella, poder alcanzar una teoría de la sociedad capaz de describir adecuadamente la sociedad moderna. Para conseguirlo tendríamos que reorientar el diseño teórico; es decir, tendríamos que pasar de los actos lingüísticos a la comunicación y del lenguaje al sistema social.

18. Cf. G. M. Foster, «Peasant Society and the Image of the Limited Good», *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 295-315.

19. Acerca de las ocasiones análogas para las revueltas campesinas, etc., véase E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century»: *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136; J. S. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistance in Southeast Asia*, New Haven, 1976. Ciertamente, ambos trabajos esquematizan el contraste de una manera que no hace plena justicia a la reflexión ética (por ejemplo a la de un Adam Smith).

En cualquier caso, el denominado giro lingüístico de la filosofía ha acarreado importantes innovaciones. Con relación a nuestro tema, una de ellas es especialmente relevante: que la investigación sobre el lenguaje se sirve del lenguaje, por lo que reaparece en su propio objeto[20]. Uno tendrá que preguntarse si lo mismo vale para la moral. Quien investiga acerca de la moral no tiene que escribir necesariamente una ética que se someta a sí misma a una evaluación moral. Pero quien investiga sobre la moral no puede evitar hacerlo como comunicación societal. En eso, al menos, también él reaparece en su ámbito objetual. El círculo autorreferencial puede ser así nuevamente ampliado, pero lo que en ningún caso se puede es evitarlo. Esto puede registrarse como indicio de que todo discurso sobre ética y moral tiene que ser fundado autorreferencialmente. No obstante, siempre queda abierta la elección entre permanecer en el círculo reducido de una ética que ha de cofundar su propia calidad moral, o salir al segundo círculo de una teoría de la sociedad, lo cual sólo implica que toda investigación opera como comunicación societal y que sólo en la sociedad, en la que entre otras cosas también tienen lugar los juicios morales, puede investigarse sobre la moral.

IV

Concentrada en cuestiones relativas a la fundamentación pretendidamente moral de los juicios morales, la ética ha perdido la referencia a la realidad societal. Quizá sea ésta la razón por la que es consultada como instancia neutral frente a los intereses. Pero ¿cómo puede juzgar la ética acerca de asuntos de los que no conoce?

Por mucho que se hayan renovado, ni el paradigma teórico-transcendental ni el utilitarista pueden seguir sirviendo aquí de ayuda[21]. A pesar de ello, sería un error declarar, en una especie de sobrerreacción, que la totalidad de la empresa ética está superada, o, utilizando una formulación de Diderot, reducirla al tic de morali-

20. L. Löfgren, «Toward System: From Computation to the Phenomenon of Language», en M. E. Carvallo (ed.), *Nature, Cognition and System* I: *Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems*, Dordrecht, 1988, pp. 129-155, cita en p. 129, denomina a esto el «predicamento autológico».

21. Como sociólogo, puede uno pensar en este punto en la primera obra de Talcott Parsons, el hoy de nuevo muy discutido libro *La estructura de la acción social* (Madrid, 1968). Parsons se orienta en él hacia los clásicos de la sociología, que tradujeron a ésta la posición individualista-utilitarista o la teórico-transcendental, y trata de demostrar que ambos intentos conducen a una y la misma teoría sociológica. Cincuenta años después de su aparición (1937), esta tesis sigue siendo materia de discusión. Cf. al respecto la instructiva contribución de H. Joas, «Die Antinomien des Neofunktionalismus - eine Auseinandersetzung mit Jeffrey Alexander»: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), pp. 272-285.

zar[22]. Si hay comunicación moralmente condicionada, la ética existirá, y tendrá por tarea el tomar posición con respecto a dicho tipo de comunicación.

Hay también una segunda salida que parece inadecuada: la consistente en poner una teoría sociológica de la sociedad en el puesto que había ocupado una ética. Esto sería inaceptable, y no por último, para la propia sociología. Si la ética es y debe seguir siendo una teoría reflexiva de la moral (y sería poco razonable utilizar la expresión históricamente fijada en otro sentido), entonces tiene que autovincularse al código de la moral —esto es, someterse a sí misma al esquematismo binario bueno/malo—; tiene que querer algo bueno y nada malo, mientras que lo que le importa a la sociología es la verdad o falsedad de sus afirmaciones. Ello no quita para que los sociólogos puedan ser valorados moralmente, como lo puede ser cualquier conducta humana. Pero los programas sociológicos de investigación, en la medida en que quieran construir ciencia, no se someten al código moral, sino al científico.

Sólo así es también posible una sociología de la ética, es decir, un análisis histórico-sociológico de las semánticas éticas. Únicamente de este modo puede elaborarse una crítica sociológica de la adecuación a la sociedad de las éticas y censurar que la ética se deje determinar, durante más tiempo del justificable, por medio de sus tradiciones textuales. Un análisis tal puede depurar las responsabilidades propias de las estructuras de la sociedad moderna, así como indicar los problemas que aparecen a lo largo de la reproducción de este tipo de sociedad.

Hoy estamos mejor capacitados que en tiempos de Kant y de la revolución francesa para observar y describir las consecuencias de esta formación social; y ésta es precisamente la tarea que ha de plantearse la sociología a finales de este siglo. Pero esto no conduce, ni directa ni indirectamente, a una evaluación moral. De todos modos, la sociedad no es objeto posible de la evaluación moral; y tanto más absurdo sería tener por malos a quienes consideran buena la sociedad moderna; o respetar a los que la rechazan críticamente por mor de su criticismo. En el fondo esto son sólo deficiencias lógicas, y además fáciles de evitar, ya que la sociedad, como sistema que engloba toda la comunicación, no es buena ni mala, sino sólo la condición para que algo así pueda ser expresado.

Dicho todo esto, y adoptando las reservas correspondientes, es posible distinguir todavía algunas proposiciones que pueden serle hechas a la ética desde la teoría de la sociedad. Como es obvio, una moral puede no tomarlas en consideración, en la medida en que

22. Así, en «Satire I: Sur les caractères et les mots de caractère, de professions, etc.», citado según *Oeuvres*, Paris (éd. de la Pléiade), 1951, pp. 1217-1229, cita en p. 1228.

atienda a otros condicionantes del aprecio y el desprecio. Ella, por ejemplo, puede dividir su mundo entre destructores y protectores del medio ambiente, o partir del principio de que una alternativa en duda es mejor que todo lo hasta ahora experimentado y recomendado. Hay muchas posibilidades de comunicación moral, y no faltan valores, ni buenos fundamentos, a los que ella pueda apelar. Pero de una ética debía poderse exigir que tome también en consideración las estructuras del sistema de la sociedad, si es que ha de avalar la bondad de la moral o, al menos, extenderle un certificado de aceptación.

Si es correcta la hipótesis de que la sociedad moderna ya no puede integrarse moralmente, y como consecuencia de ello tampoco puede asignar ya a los seres humanos sus puestos por medio de la moral, entonces la ética tiene que estar en condiciones de limitar el campo de aplicación de la moral. ¿Hemos de aceptar que día tras día los políticos del gobierno y de la oposición se enfrenten verbalmente utilizando la moral, a pesar de que luego, de acuerdo con una correcta comprensión de la democracia, no somos requeridos a elegir entre ellos según criterios morales? ¿Acaso tienen que ser puestos en marcha los movimientos a favor de la autonomía de las regiones bajo auspicios morales? ¿Es que una previsora limitación jurídica de las investigaciones arriesgadas o de las tecnologías productivas ha de ser emprendida como un precepto moral o incluso ético, cuando quizá dentro de un año, disponiendo de mejor información, prefiramos una regulación todavía más estricta o, por el contrario, otra más laxa? Y sobre todo, teniendo en cuenta que no existe conducta alguna carente de riesgos y que la ética, hasta ahora al menos, no ha desarrollado criterios consensuados en relación con el riesgo, ¿cómo debe ser sancionada su asunción: con el reconocimiento del respeto o con su pérdida?

A la vista de esta situación, parece que la tarea más urgente de la ética sea la de prevenirnos contra la moral. Esto no es un desiderátum absolutamente nuevo. Para este fin había descubierto el siglo XVIII la utilidad del humor, que fue en cierto modo empleado como rompeolas frente a los repentinos temporales de la moral. Pero esto requiere demasiada disciplina y una socialización en exceso dependiente de la estratificación. Además, la misma prevención es una actividad paradójica, pues tiene por finalidad el hacerse ella misma prescindible. Por eso, una vez que ya se ha convertido en *teoría* reflexiva de la moral, quizá sea el momento de exigirle a la ética que, en cuanto a sus pretensiones, sea más exigente consigo misma.

Si es en general posible una ética que tome en consideración el estado de cosas característico de la sociedad moderna y se tome a sí misma por buena, es algo que como sociólogo no puede ser juzgado concluyentemente. Pero las dudas son más que razonables. En cual-

quier caso, la necesidad política no es condición suficiente, y tampoco lo es la buena voluntad de los que se comprometen con dicha tarea. Pero cuando ésta es emprendida, al menos deberían ser satisfechas ciertas exigencias teóricas imprescindibles. Por lo menos se debería poder esperar que la ética no proceda simplemente a solidarizarse con el lado bueno de la moral, olvidándose del malo, sino que tematice a ésta como una *distinción* —a saber: como la distinción entre lo bueno y lo malo o entre el bien y el mal—. Si así lo hace, la ética se verá inmediatamente enfrentada a la cuestión de en qué casos es bueno emplear esta distinción y en cuáles no lo es. Para ello tendría que haber podido distinguir ya la distinción. Entonces la cuestión consistiría en de qué distinguirla. Recurriendo a la terminología de Gotthard Günther, podemos decir que sería preciso ponerse de acuerdo sobre valores de aceptación y valores de rechazo con respecto a las distinciones[23]. O, expresado en el lenguaje de la epistemología constructivista de corte sistémico, podría decirse también que se ha de poder observar con ayuda de qué distinciones observan los observadores, y qué es lo que gracias a ellas pueden ver y qué lo que no pueden ver[24]. Si se lograra construir una ética de este tipo, entonces ella estaría en condiciones de entender que una distinción muy *específica* —como es la de bueno/malo— puede ser empleada *universalmente,* esto es, aplicada a cualquier conducta. Y en opinión de Talcott Parsons, es precisamente esta combinación de las *pattern variables* especificidad/universalismo una peculiaridad de la orientación moderna hacia el mundo[25].

Por lo demás, partiendo de un planteamiento inspirado en la teoría de la diferencia se resuelve automáticamente el viejo problema de la relación entre moral y libertad. La libertad había sido tradi-

23. Cf., sobre todo, los ensayos «Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik: Unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels» y «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,* vol. I, Hamburg, pp. 189-247 y 249-328, respectivamente.

24. Véase H. von Foerster, *Observing Systems,* Seaside, Cal., 1981.

25. Con respecto a las presentaciones del tema (frecuentemente modificadas), cf. T. Parsons, R. F. Bales y E. A. Shils, *Apuntes sobre teoría de la acción*, Buenos Aires, 1970, especialmente pp. 55 ss., y T. Parsons, «Pattern Variables Revisited»: *American Sociological Review* 25 (1960), pp. 467-483 (reimpreso en Id., *Sociological Theory and Modern Society,* New York, 1967, pp. 192-219). Uno de los escasos intentos de construir una teoría sociológica de la moral tiene aquí su fundamento, a saber: J. J. Loubser, «The Contribution of Schools to Moral Development: A Working Paper in the Theory of Action»: *Interchange* 1 (1970), pp. 99-177 (reimpreso en C. M. Beck y E. V. Sullivan (eds.), *Moral Education: Interdisciplinary Approaches,* Toronto, 1971, pp. 147-179). Loubser, por cierto, busca llegar a la moral a través de una combinación de *pattern variables* mixtas, tradicional/moderna (neutralidad afectiva/cualidad y universalismo/difusividad). Ésta es una de las cosas que trato de evitar yo en mi texto, y lo hago distinguiendo la estructura más bien tradicional de la *moral* de las exigencias específicamente modernas planteadas a la *ética.*

cionalmente considerada presupuesto del juicio moral, por lo que sólo se prestó atención a la modalidad de tal presuposición —y a la problemática resultante se reaccionó con un desarrollo de las referencias que pasó de lo natural a lo transcendental a través de lo religioso-transcendente—. Este planteamiento únicamente admitía la posibilidad de entender la libertad como atributo del ser humano. Pero lo que no explicaba era el cómo.

Una teoría sociológica podría conjeturar, en cambio, que la libertad emerge en cierto modo como producto derivado de la comunicación. Y esto es así porque siempre que algo concreto es comunicado a ello se puede responder tanto con un sí como con un no (y de no ser así, entonces no). La comunicación moral no representa una excepción en este punto. También sus ofertas pueden ser rechazadas. Pero, mientras en la andadura normal de la comunicación existen rutinas para el tratamiento del rechazo y la contradicción, la moral intenta que la libertad, que con todo ha de presuponer e incluso reproducir, quede vinculada al lado de lo bueno, lo que de hecho supone su abolición. Esta es la razón de que la libertad haya sido tematizada como problema primordialmente ético. A causa de ello, la ética tenía que presuponer algo que no podía aprobar, viéndose obligada así, para desprenderse de esta paradoja, a realizar construcciones de una extraordinaria dificultad.

Podría decírseme que sin paradojas no hay progreso. Pero en esta específica forma, la paradoja quizá sea enteramente prescindible. Si la libertad es introducida no como presupuesto de la moral sino como producto derivado de la comunicación, entonces se hace compatible con el carácter estructuralmente determinado de todos los sistemas autorreferenciales. De este modo se disuelve el objeto de la vieja disputa entre determinismo e indeterminismo. En su lugar aparece la cuestión del sentido que pueda tener el recodificar moralmente la libertad, ineliminable en cualquier comunicación, de aceptar o rechazar, cuando dicha recodificación no hace más que volvernos a conducir a una nueva distinción, cuyos valores bueno/malo producen en la comunicación, igualmente, la libertad de la aceptación o del rechazo —sólo que ahora arrastrando consecuencias muy gravosas.

Sea como fuere, todas estas iniciaciones de teorías capaces de distinguir distinciones tienen un eminente modelo de referencia en la lógica de Hegel. Esta lógica representa un intento todavía no superado de procesar distinciones con vistas a algo que en ellas es idéntico o diferente. Aún nadie después de Hegel ha logrado disponer este problema de otra manera. Es cierto que en la cibernética de segundo orden, en la noción de policontexturalidad de Gotthard Günther y en la lógica operativa de las *Laws of Form* de George Spencer Brown se están buscando otras rutas para un problema muy

análogo. Pero en ninguno de tales casos se trata ya de determinar objetos, sino de distinguir distinciones. Y para un sociólogo esto es una atmósfera enrarecida, demasiado enrarecida. Interesado como está en elaborar una teoría de la sociedad moderna, sólo le cabe desear éxito a tal empresa.

III

LA SOCIOLOGÍA Y EL HOMBRE

10

LA ASTUCIA DEL SUJETO Y LA PREGUNTA POR EL HOMBRE

I

Prácticamente nadie discutirá hoy en día que la antropología humanista de la tradición europea iba unida a una metafísica ontológica. Esto significa que en dicha tradición la descripción del hombre obedecía a un esquema objetivo. Desde la perspectiva de la ontología, esto había sido interpretado como el problema de la esencia humana, o como el problema de qué era el hombre en sí mismo (que a su vez era un caso especial del problema más general de qué era el ser en sí mismo si se prescindía de cualquier accidente, relación o posibilidad de variación). En tanto que la ontología (¡como *-logía*!) pudo ser entendida como una descripción efectuada a través de la distinción entre ser y no-ser, fue posible tomar como base de la descripción de lo humano una distinción más concreta, como era la distinción entre hombre y animal (o, bien, otros seres localizados más arriba o más abajo en la jerarquía de los entes). Esto condujo a la determinación de lo humano por medio de la razón. De este modo, la razón fue entendida como la naturaleza del hombre, y ésta, al igual que cualquier naturaleza, como algo susceptible de corromperse. Aquí había escondido Aristóteles una paradoja dentro de una ambivalencia estratégicamente situada: la naturaleza sólo podía conocerse en su naturaleza, no en sus corrupciones[1]. Por consiguiente, la naturaleza puede ser natural y antinatural. De ahí que la teoría del hombre y de la ciudad se quedara en una ética reasegurada por la física y la metafísica, o sea, vinculada al esquema normativo conforme/desviado.

1. *Política*, 1254a, 36-37.

El cristianismo modificó esto al referir el esquema observacional perfecto/corrupto al pecado original, pues de este modo lo reservó para los seres humanos, liberando a la naturaleza no humana para otras distinciones. Además, el cristianismo tenía que revalorizar al hombre —como microcosmos dentro del macrocosmos, por ejemplo—, de manera que se hiciera comprensible por qué a Dios se le había ocurrido presentarse en la naturaleza como hombre[2], a efectos de poderla redimir desde dentro. Que esto condujo a una historización del problema es algo que puede espigarse en *El Paraíso perdido* de Milton, es decir, en la nueva versión del problema de la paradoja, según la cual el sentido de la historia tiene que serle explicado en medio de ésta al hombre Adán (esto es, al lector) por el arcángel san Rafael. Aquí el problema se ha hecho ya en cierto modo cartesiano, pues es entendido como problema posicional de un observador, el cual, como humano que es, sin duda necesita todavía ser instruido desde lo alto.

Por lo tanto, también a la metafísica ontológica le costó disimular las paradojas instaladas en su esquema observacional ser/no-ser. Interpelado con respecto a su ser o no ser, el tiempo resultaba una nada[3] —y precisamente por ello era muy adecuado para desplegar la paradoja originaria en una teoría de la historia.

En el mundo antiguo, los programas para la resolución de paradojas de esta metafísica ontológica habían podido reclamar plausibilidades que estaban respaldadas por las estructuras de la sociedad. Esto valió todavía durante la llamada modernidad temprana, aunque ya en ella podían observarse algunos síntomas de crisis. La sociedad aún contemplaba una jerarquía que, sea como fuere de vivamente disputada, atribuía a los seres humanos posiciones sólidas[4]. Esto en modo alguno excluía una considerable movilidad[5], sino que más bien ofrecía a la movilidad individual una estructura que, además, podía presuponerse. La ciencia no estaba todavía en condicio-

2. Véase al respecto, en particular, M. Kurdziaek, «Der Mensch als Abbild des Kosmos», en A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin, 1971, pp. 35-75.

3. Así desde la *Física* de Aristóteles hasta la *Enciclopedia* de Hegel. El juego con las paradojas es conducido por los filósofos como un referir objetivo, portador de interminables consecuencias problemáticas. Como tal juego aparece más claro en el cuaderno de notas de Leonardo da Vinci, en donde se interpela al tiempo y a la objetividad de las partes en el todo del mundo acerca de su distinción; luego son tratados de nuevo lingüísticamente, a través del sustantivo «nada»; y ello sólo para, finalmente, ser apartados, al sentenciar que «en presencia de la naturaleza no existe la nada». Cito según la edición inglesa más accesible: *Notebooks*, New York (Braziller), s.f., pp. 73 s.

4. Por ejemplo, en los templos provistos de sillería desde la Reforma. Véase J. Peters, «Der Platz in der Kirche: Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus»: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (1985), pp. 77-106.

5. Esto es hoy algo indiscutible. Véase solamente W. Schulze (ed.), *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München, 1988.

nes de descomponer todos los hechos de la naturaleza, y de este modo extremar la inseguridad de la sociedad; aún se buscaba en el orden de las economías domésticas (tanto entre la nobleza como en la forma de gremios y corporaciones) un apoyo para resistir a la expansión de la economía monetaria; y el derecho positivo seguía sin ser una autoconstrucción libre. La realización plena de la sociedad moderna ha destruido todos estos puntos de apoyo. Por ello andamos buscando todavía una descripción de la sociedad que haga justicia a su realidad moderna (y esto incluye a la descripción misma). Con todo, suponemos que la teoría de la sociedad está (y queda) obligada a una descripción del hombre, que no puede componerse sin más a partir de los resultados obtenidos por la química orgánica, la biología celular, la neurofisiología y la psicología, respectivamente.

II

¿Y ahora qué? El primero y hasta hoy más importante plan de salvación ha dado al hombre el título de «sujeto». Esto implica una subversión completa de la distinción antigua entre sujeto y objeto. El ser humano pierde su objetividad, que pasa a los sujetos. Él mismo deviene el sujeto que sirve como base de sí mismo y de todo lo demás. Podría decirse que de este modo el ser humano es metafísicamente apartado de la realidad de las cosas —dándose con ello también un nuevo sentido a («toda futura») *meta*física—. Esta tentativa de Kant se hace plausible en una teoría de la conciencia, la cual muestra y aprovecha, a efectos argumentativos, que la conciencia puede referirse a sí misma y representarse su propia unidad como condición de todas sus operaciones (representaciones, acciones, juicios). El fondo de esta iniciativa teórica es, por supuesto, el nuevo «liberalismo» del siglo XVIII, que utiliza la figura de un individuo validador de sus propios intereses, sentimientos, metas, etc., para introducirse en el eje de empuje histórico entre las viejas disposiciones de los estamentos y de sus relaciones clientelares, de las casas y de las cortes, de las iglesias y de las sectas[6]. Para ello se suministra ahora una teoría filosófica y se deja entrever una futura metafísica. La parcialidad de esta opción a favor de la subjetividad del sujeto se pone enseguida de manifiesto, y uno encontrará tanto en los románticos como en Hegel, a modo de teorías reflexivas, las consiguientes tentativas de compensación. Hasta entonces esto forma parte, además, de la historia de los textos filosóficos. Hablando con propie-

6. Véase al respecto S. Holmes, «Poesie der Indifferenz», en D. Baecker *et al.*, *Theorie als Passion*, Frankfurt a. M., 1987, pp. 15-45.

dad, podemos decir que lo que ha quedado en pie de todo ello es sólo la costumbre de significar al individuo humano como sujeto y, bajo este nombre y en una especie de conspiración contra la sociedad, hacer una apología del mismo. Se comprende que en adelante esto sea difícilmente superable en trivialidad[7], y que presumiblemente a causa de ello esté vigente como clima de opinión. En esto reside precisamente la astucia del sujeto: en su capacidad de componerse humanamente, de popularizarse como hombre.

Con Kant las antiguas (y hasta entonces siempre religiosamente definidas) representaciones acerca de la transcendencia son transmitidas al sujeto, y a través de éste al hombre. Esto guarda correspondencia con la tendencia paralela que lleva a la «secularización». Cuando hoy se sondean referencias transcendentales, es a esta forma tardía y derivada a lo que se está apuntando[8]. Pero que después de todo la religión es competente en esta materia, es algo que ha de ser enfáticamente recordado.

Por lo demás, sobre los intentos de alcanzar una adecuada comprensión de la sociedad también se ciernen como una niebla espesa los lastres de la tradición. La protesta de la filosofía contra el humanismo instalado en su tradición ontológica parece haber resultado inútil. Así parece haber ocurrido con la exclusión de la cuestión ontológica realizada por Husserl en forma de reducción fenomenológica. Con ella pretendía Husserl concentrar la «fenomenología transcendental» en el problema de que la (así transcendentalizada) conciencia es un modo de operar que no cesa de reactualizar autorreferencia *(noesis)* y heterorreferencia *(noema),* por lo que ha de funcionar en forma de intencionalidad. También parece haber sido en vano que Heidegger, en el famoso § 10 de *Sein und Zeit,* haya querido proteger explícitamente su propósito de efectuar una analítica del «ser-ahí» frente a cualquier interpretación antropológica —es decir, frente a cualquier reducción a lo existente—. Sea como fuere, la recepción francesa ha rehumanizado todo de nuevo, y sólo Derrida ha comenzado a desprenderse de esto y a dejarse fascinar otra vez por las problemáticas paradójicamente moldeadas. La razón de este oscilar quizá resida, simplemente, en que no se ha concretado lo suficiente a causa de qué fracasa la semántica del sujeto. Y ella fracasa por la imposibilidad de admitir otro sujeto, al enfrentarse a la pluralidad de los sujetos; es decir, frente al problema de la

7. Véase también la protesta de Agnes Heller, «Death of the Subject»: *Thesis Eleven* 25 (1990), pp. 22-38: «Aquello que se denomina "sujeto" en la filosofía contemporánea es algo no concebido ciertamente como un universal humano empírico, sino como una entidad, característica, actitud, propensión real o imaginaria, que forma parte de la historia occidental, o más precisamente del mundo moderno» (p. 28).

8. Véase, por ejemplo, H. Baier, *Soziologie als Aufklärung, oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Soziologie,* Konstanz, 1989.

intersubjetividad. Y visto desde la perspectiva de Gotthard Günther, también se malogra a causa del esquematismo lógico binario, que no le permite contar con una diversidad de observadores del mundo.

Con la quinta de las meditaciones cartesianas de Husserl esto fue puesto en claro, al menos para sus lectores. El recurso a una comunidad de mónadas[9] (¿o de nómadas?) es tan pobre como solución que, caso de no haber sido Husserl un pensador tan serio como realmente fue, bien podría pensar uno que se trata de una ironía. Si «sujeto» quiere decir ser la base de sí mismo, y con ello del mundo, entonces no puede haber otro sujeto. Precisamente por ello se hizo absolutamente necesaria la distinción transcendental/empírico. Gracias a ella, en su autorreflexión, cualquier sujeto puede postular los hechos de su propia conciencia como condiciones transcendentales, y de este modo saberse idéntico en esta esfera con la conciencia de otros sujetos. Pero esto sólo es plausible si uno distingue estrictamente lo transcendental de lo empírico; y hacer esto implica descartar la posibilidad de atravesar el límite interno de tal distinción, así como también la de inferir la *conciencia empírica de otros* de los hallazgos *transcendentales* de la *autorreflexión.* La tesis de la inferencia analógica desde uno mismo (*Ego*) a otro (*alter Ego*) no hace más que duplicar el problema. La alusión al hecho común de la socialidad no le es permitida a una teoría transcendental. Ésta podría trabajar, a lo sumo, con una nueva y desvaída versión de la antigua *analogia entis;* o sea, con la tesis de que, en su autorreflexión, la conciencia descubre las condiciones de la subjetividad de todos los seres humanos. Pero esto sólo sería un nuevo escondrijo para la antigua pregunta acerca de la unidad de lo diverso. Así, pues, cualquier análisis que se tome el concepto en serio conduce a la situación típica de una *tragic choice:* hay que renunciar a la sociedad o al sujeto.

III

Un nuevo capítulo del mismo problema se abre con la cuestión referente a cómo puede pensar el sujeto individual en general su propia unidad (y cómo puede ser sujeto si no puede pensarla). En la antigua intelección metafísico-teológica se reservaba para Dios la posibilidad de pensarse a sí mismo como unidad sin tener que distinguirse de otros. Los hombres, en cambio, necesitaban distinguirse de otros para pensarse como una unidad. Con arreglo a la forma, por tanto, su propia unidad les es dada sólo como paradoja: como unidad de

9. Véase E. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* Madrid, 1979, pp. 189 ss. Véase también el estudio de R. Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl,* Paris, 1962.

algo que es una multiplicidad[10], como mismidad de lo diferente. Bien es verdad que el distinguir no es difícil, puesto que sin realizar una distinción en ningún caso se puede observar. Pero el problema se cifra entonces en saber de qué se distingue el sujeto: ¿de los animales, de otros sujetos, del mundo, o de sí mismo[11]? Por consiguiente, dos son las preguntas que hemos de plantear al sujeto: la primera es la referente a de quién o de qué se distingue; y la segunda, la relativa a qué es su propia unidad, dado que ésta es definida por una distinción que puede seleccionarse variadamente.

No es casualidad que el interés individual haga acto de presencia en la modernidad temprana, ante todo, en forma de una paradoja —y en aquel entonces esto quería decir: como estímulo a una más extensa reflexión[12]—. En un primer momento, aquello de lo que el hombre se ha de distinguir sigue siendo prescrito por la religión, la cosmología y el orden social. Pero si en el curso de la reestructuración de la sociedad resulta que ya no puede darse cuenta así de lo que el sujeto que se define a sí mismo hace para la sociedad, ¿cómo puede entonces describirse lo que es el hombre de suyo? Por eso el elogio del interés personal da en una paradoja.

Por lo visto, de este atolladero sólo puede salirse si se considera que el sujeto es (para un observador) un concepto paradójico. La unidad del sujeto es la paradoja de la autoobservación, o sea, la unidad de la distinción que esta última necesita. Y el despliegue de esta paradoja puede seguir vías distintas, dependiendo de qué sea aquello de lo que el sujeto se distingue para poder indicar su propia identidad. Pero esto significa que no hay garantía alguna de que todos los sujetos vayan a utilizar la misma vía; así como que tampoco la hay con respecto a que un sujeto no cambiará su distinción identificadora de acuerdo con las circunstancias —una vez su esposa, otra vez sus subordinados, en otra ocasión su cuerpo, en alguna quizá otros moralmente inferiores, y eventualmente hasta Dios—. El sujeto sería

10. Cito con cierto detalle la *Religio Medici* (1643) de T. Browne (Everyman's Library, London, 1963, p. 82): «En resumen, no puede haber nada verdaderamente solo y que sea por sí mismo, que no sea verdaderamente único; y así es sólo DIOS. Todos los demás trascienden una unidad, y en consecuencia son muchos». O (p. 40): aparte de Dios, todos los otros seres son «algo solamente por distinción».

11. Aquí sólo hacemos alusión a la representación, aparecida casi simultáneamente con el sujeto, de un yo dual, a la metafórica romántica del otro yo, de los gemelos (incapaces de comunicarse), del espejo, etc. Para obtener panorámicas acerca del desarrollo ulterior de estas ideas, véase J. H. von der Berg, *Divided Existence and Complex Society*, Pittsburgh, 1974.

12. Véase L. Fronsberger, *Von dem Lob des Eigen Nutzen*, Frankfurt a. M., 1564. Debo esta referencia a W. Schulze, «Vom Gemeinnutz zum Eigennutz in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit»: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), pp. 591-626. Cierto que el propio Schulze no se toma muy en serio la, para las circunstancias de la época, paradójica forma del título, sino que la despacha remitiéndose a los «libros burlescos» entonces de moda.

entonces la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, que habría de ser actualizada en cada caso de nuevo y estaría siempre acompañada de sus otras respectivas determinaciones. Sería la forma de la *re-entry* de la distinción entre sistema y entorno en el sistema. Ahora bien, ¿es esto —y, sobre todo, es el establecimiento sobre una paradoja fundacional— lo que se entiende cuando se interpreta a los seres humanos como sujetos?

IV

Que este nivel crítico con relación al sujeto no se haya alcanzado, sino que más bien se haya intentado vadearlo mediante algunas confusiones, es algo cuyos fundamentos pueden explicarse ahora en términos de la sociología del conocimiento[13]. La discontinuidad existente entre la sociedad moderna y sus predecesoras es tan radical que no ha conseguido todavía realizar una adecuada descripción de sí misma. Hablando en términos estrictamente sistémicos, su devenir tiene que haber representado una «catástrofe» (o quizá mejor: una «anástrofe») evolutiva, es decir, la permutación del principio de estabilidad en el sistema de la sociedad. Con relación a ello, desde la sociología clásica se ha venido hablando de la diferenciación funcional, sin que se haya aclarado realmente en qué medida un cambio de la forma de diferenciación sistémica y el correspondiente desacoplamiento del entorno afectan y modifican todas las estructuras y todas las construcciones semánticas de la realidad.

Si esto vale aún hoy (y sólo es apenas disimulado con fórmulas de compromiso como «posmodernidad»), con más razón vale para la época en la que el «sujeto» entró en escena. Por lo visto, hacia 1800 se confió en esta fórmula porque, en todo caso, no se disponía de una adecuada teoría de la sociedad, como no fuera una que reducía esta última a la economía. En el sujeto podían depositarse todas las oscuridades e inseguridades en forma de libertad, con lo cual libertad significa siempre también que todas las influencias que pueden determinarla (y que, naturalmente, no son negadas) son consideradas accidentales, «aleatorias». Esto vale también, y de manera muy especial, para aquel ámbito de vivencias subjetivas con relación al cual

13. Los críticos podrían conjeturar al respecto que se trata de uno de aquellos famosos «errores categoriales» —como el que cometería un agricultor si reservara un campo para plantar patatas cocidas con su monda—. Pero la sociología del conocimiento no se encuentra hoy ya en el estado en que se hallaba en la época de un Mannheim o un Scheler. En lo que a sus análisis de la ciencia se refiere, más bien ha emprendido un camino de convergencia con el constructivismo epistemológico, suponiendo al hacerlo, además, que un subsistema de la sociedad puede alcanzar una capacidad de reflexión mayor que la sociedad misma. Pero aquí no podemos abordar adecuadamente este tema.

podría suponerse de primera intención una dependencia ambiental: el de la percepción sensorial. A ello aportó libertad la nueva teoría del arte (la «estética»), en la medida en que ésta (Schiller, Solger) considera la belleza natural como un reflejo de la belleza artística. Paralelamente a ello, el derecho pasa a ser entendido como producción y protección de la libertad, que sólo él mismo puede limitar —de libertad, sobre todo, frente a aquellas pretensiones ajenas que parecen, a quienes las sustentan, racional o moralmente indicadas[14].

Por el mismo motivo, o al menos así parece, la antigua distinción entre hombre y persona se desvanece. De acuerdo con el modismo actual, los seres humanos *son* personas (o, incluso, personalidades). En el mundo antiguo se entendía por persona aquel momento que era responsable de la consistencia y perseverancia del actuar de un hombre, y *por eso* dependía de la extracción social que lo garantizaba. Esto puede apreciarse en formulaciones como la siguiente: «la persona de aquel que es honorado»[15]. Y se simbolizaba, por ejemplo, en el ceremonial palaciego del vestirse en público del monarca, cuya persona era así renovada día a día. Hoy esta temática se abordaría con las teorías de la socialización, las cuales ya no sirven para asignar a los seres humanos una posición firme (honorable o carente de honor) en la sociedad, sino que, por el contrario, contemplan la «socialización característicamente clasista» más bien como una contrariedad, como un impedimento para la libertad y la igualdad.

También por ello hace ahora por primera vez al caso el título más ambicioso que jamás se ha atribuido al ser humano: el título de «sujeto». A nombre del sujeto que se pone como base de sí mismo y de todo lo demás, distinguiéndose en su libertad de todas las causas empíricas, es librado un cheque en blanco contra la sociedad. El sujeto es, en estricto y paradójico sentido, la «utopía» de la sociedad[16], el lugar que no se encuentra en ningún sitio. Visto así, no re-

14. Véase, por ejemplo, G. F. Puchta, *Cursus der Institutionen*, Leipzig, [5]1856, en donde se dice (p. 5): «La razón no es el principio de la libertad, sino más bien un elemento contrapuesto a la libertad, y como tal siempre se ha manifestado». Esta afirmación apunta contra la premisa de que la razón sea una necesidad capaz de fundamentarse a sí misma. Y contra Kant: «Los filósofos que deducen el derecho de la razón se desvían de su objeto, pues en modo alguno acceden al derecho o sólo lo hacen mediante una cabriola» (p. 6). Esto no significa, desde luego, que Puchta niegue que el derecho, en cuanto sistematización de la libertad, desarrolla un tipo particular de racionalidad.

15. F. Markham, *The Booke of Honour. Or Five Decads of Epistles of Honour*, London, 1625, p. 10. El texto es digno de reseñarse, pues distingue el honor de la fortuna, y entiende el primero como fijación de un carácter, o sea, como algo que se dirige contra las coincidencias económicas y políticas de los nuevos tiempos, correlacionándose *en eso* con la estratificación.

16. En estricto y paradójico sentido, esto debe entenderse aquí también históricamente, es decir, en el sentido del segundo libro de la *Utopía* de Tomás Moro y, por lo demás, en el sentido del *Moriae encomium* de Erasmo de Rotterdam (un conocido texto sin epílogo, lo que significa que no es susceptible de ser continuado).

presenta perjuicio alguno, pues, ni aun la consecuencia, por así decirlo no querida, de que a partir del sujeto no pueda construirse intersubjetividad alguna. Lo que el sujeto le pone en claro a la sociedad moderna, por tanto, es su incapacidad para autodescribirse como unidad.

En el siglo XIX todas las descripciones de la sociedad prosperan como ideologías. Se desarrollan como teorías subsistémicas, como teorías económicas o como teorías jurídicamente formadas del Estado. Todas las fórmulas conclusivas se presentan como distinciones, por ejemplo: Estado y sociedad, comunidad y sociedad, o como teorías de clases. Y ello ocurre sin que en ninguno de los casos haya reflexión de la unidad de la diferencia. La «sociedad sin clases» es una sociedad que ha de ser proyectada hacia un futuro indeterminable. Antes de que este futuro sea alcanzado, el criterio emancipado de las clases tiene que ser presentado como el único en cualquier caso correcto, y por ello toda desviación del mismo ha de imputarse a personas. Entonces, sólo quien se desvía de él tiene la oportunidad de ser tolerado o eliminado como sujeto. Atendiendo a la disposición ideológica del concepto de sociedad, la sociología clásica (con la excepción de Durkheim) renunció a buscar en él una fórmula de unidad[17], y la decimonónica creencia en el progreso histórico-social fue reemplazada como tema por los de la individualización y la diferenciación.

¿Estamos en una situación mejor al final de nuestro siglo? ¿Acaso lo estamos gracias a una teoría de la posmodernidad? ¿Con una teoría para la que el origen ya no cuenta y por eso se puede disponer libremente de ella como de un *stock* de formas? ¿O lo estamos en virtud de una teoría de la sociedad civil que desearía catapultar fuera tanto al capitalismo como al Estado moderno, y quizá incluso a todas las grandes organizaciones? Que nada de esto satisface las exigencias intelectivas que podrían ponerse utilizando como norma de comparación un conocimiento de la tradición veteroeuropea, o también un conocimiento de las teorías reflexivas referidas al sujeto, es algo tan claro que no precisa de más comentario. Pero esto no quiere decir que se hayan agotado todas las posibilidades de formular teóricamente la relación entre hombre y sociedad.

V

Si se adopta como punto de partida la teoría de sistemas, el acceso al tema del hombre y la sociedad se ve modificado en una forma tal que no parece oportuno dar continuidad al humanisno veteroeuro-

17. Véase al respecto H. Tyrell, *Max Webers Soziologie: eine Soziologie ohne «Gesellschaft»*, manuscrito, 1992.

peo o a la más bien transitoria semántica del sujeto. Entonces se hace recomendable emprender también las correspondientes depuraciones terminológicas.

Para partir en la discusión de nuestro tema de otros fundamentos, han de ser tomadas en consideración cuatro revoluciones semánticas al menos:

1) Una concepción radicalmente *operativa* de los sistemas, que ha de servir de base para la comprensión de la unidad de un sistema, y ello a diferencia de las viejas teorías sistémicas, que siempre indicaban una pluralidad de características (por ejemplo: elemento *y* relación; estructura *y* proceso), por lo que no podían enunciar nada referido a la unidad del sistema —a no ser aludiendo al mero «y».

2) La suposición de una continuidad *recursiva* de las operaciones elementales, que entonces, en este sentido básico, han de ser concebidas como «autorreferenciales», ya que sólo pueden lograr su propia unidad mediante su *auto*rreferirse a *otras* operaciones del mismo sistema. De este modo la conciencia pierde su tradicional primado ontológico, en cuanto única entidad capacitada para la autorreferencia, pasando a ser comprendida, en consecuencia, por lo específico de su modo de operar como sistema autorreferencial de índole propia. Si se interpreta el entramado recursivamente autorreferencial como condición de la *producción* de las operaciones del sistema, entonces se llega al concepto de *autopoiesis;* y en virtud de él es posible decir que la conciencia (como también otros sistemas) es un sistema autopoiético.

3) Un punto de partida totalmente inspirado en la *teoría de la diferencia.* Toda operación produce una diferencia. Si ella debe ser observada, también el sistema observador produce una diferencia, y ello en un doble sentido: por un lado, entre él mismo y aquello que observa; por otro, entre su objeto y el *unmarked space* (Spencer Brown) del que saca lo observado. Por consiguiente, todo lo que es susceptible de ser observado obtiene, en virtud de la operación observacional, una forma con dos caras: la indicada y la no indicada. También podría decirse que la operación tiene que *desacoplarse,* mientras que la observación ha de *delimitar* tanto a lo observado como a ella misma. En ambos casos, cualquier principio es y constituye una diferencia.

4) Pero si la identidad es (¡es!) diferencia, todo observador se ve abocado a una *paradoja* cuando plantea la pregunta «¿qué es...?». Un sistema es la diferencia entre sistema y entorno, es el límite que separa una cara interior (sistema) de otra exterior (entorno)[18]. Precisa-

18. A la vista de esta constatación, a la ontología no le queda otra elección sino decir que se trata de una «nada». Así, en efecto, para Leonardo da Vinci (*op. cit.*) aquello que valía antes para el tiempo vale ahora también para las cosas. Pero entonces se presenta la paradoja

mente a esto es a lo que llamamos forma. Para entidades a las que no puede serles denegada la posibilidad de la autoobservación, no queda entonces más remedio que admitir el carácter paradójico de su autofundamentación[19]. La paradoja tiene distintas posibilidades de ser desplegada, o sea, de conducir a la formación de sólidas identidades. Pero éstas, entonces, han de ser entendidas como algo contingente, como puras «identificaciones». Todos podemos identificarnos de alguna manera , al menos ante la certeza del propio cuerpo, al que podemos ver como desde fuera (¡lo que también es una paradoja!). Siempre que el sistema esté dado para sí mismo, la identificación puede hacerse mediante una intelección más refinada: empleando la «reintroducción» de la diferencia entre sistema y entorno[20] en forma de posibilidad de orientación de las operaciones observacionales propias por la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia.

¿Qué significa todo esto para nuestro tema? Ante todo, que toda teoría es una teoría de sistemas observadores (en el doble sentido del *genitivus subiectivus* y del *genitivus obiectivus*[21]). De ahí que ella tenga que indicar una referencia sistémica, cuando menos aquella *misma* de la que ella procede, para poder especificar desde qué sistema es considerado algo como entorno. Al respecto no hay reglas. Pero cuando se quiere saber qué referencia sistémica pone un observador como fundamento (de sí mismo o de otro sistema), entonces hay que observar al observador. El mundo no dice nada en relación con las preferencias referenciales. Con la elección de una referencia sistémica se indica, simultáneamente, al sistema que traza sus propios límites y, en ello mismo, divide el mundo en sistema y entorno[22].

En este punto se abren múltiples opciones para elegir una referencia sistémica, desde la cual todo lo restante es visto como entorno. Todos los sistemas autopoiéticos, por supuesto, son siempre sistemas individuales (in-dividuales). En consecuencia, uno ha de indicar concretamente a qué sistema está aludiendo —este hombre o aquel otro,

en forma de un confortante (?) diagnóstico: «en presencia de la naturaleza no existe la nada». La naturaleza es, así, «plenitud del ser», *plenitudo*.

19. Que esto no carece de ejemplos en la tradición ya lo hemos evidenciado anteriormente, con la cita incluida en la nota 10.

20. Una *re-entry* en el sentido de George Spencer Brown, *Laws of Form*, cit., pp. 56 s., 69 ss. —una operación que es manifiestamente incalculable y hace saltar los límites (de la forma) del cálculo.

21. Así, H. von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal.

22. R. Münch («Autopoiesis by Definition»: *Cardozo Law Review* 13 [1992], pp. 1463-1471) ha sostenido que aquí se produce una confusión entre diferenciación analítica y empírica. Sin embargo, esta distinción misma se ha hecho problemática, al menos desde Quine. Por lo demás, la argumentación del texto descansa sobre una estructura más compleja: se defiende una teoría (elaborada por un observador, por supuesto) que, en su concepto del sistema, implícitamente considera que es el sistema mismo (y no el observador) quien dispone de la diferencia entre sistema y entorno.

por ejemplo—. Cualquier generalización, por muy razonable que sea como técnica de conocimiento o para la comparación de distintos sistemas, difumina el problema, puesto que ha de prescindir de que los sistemas sintetizados bajo una denominación general son *entornos los unos para los otros,* lo cual implica que para cada uno se trata de *entornos respectivamente diversos.* Las abstracciones orientadas hacia especies y géneros de cosas no funcionan, pues tendría que generalizarse a la vez la *forma de la diferencia* entre sistema y entorno.

Sin querer negar tales posibilidades, barruntamos que aquí entramos en regiones inexploradas. Para nuestros objetivos nos basta por ahora con establecer que la teoría de los sistemas autopoiéticos (que-se-diferencian-a-sí-mismos) es una teoría radicalmente individualista. Y esto es así porque ella caracteriza a sus individuos no sólo mediante concretas combinaciones de características únicas, sino también por medio de sus respectivas perspectivas ambientales autoconstruidas; lo que significa que los distingue también en virtud de cesuras del mundo que están construidas de forma distinta en cada caso.

VI

Si a la pregunta por el observador se le da una primacía «metafísica» (pero ¿para qué observador es «metafísica»?), entonces se solventan los antiguos problemas de la ontología, del consenso veritativo y de la «intersubjetividad». Con ello se abren nuevas posibilidades descriptivas de la plenitud del mundo, que de este modo se configura como el fondo (Husserl diría como el «horizonte») en el que diversos observadores pueden distinguir lo mismo de formas diferentes. Adoptando una formulación de Stephen Holmes, puede decirse que los observadores cooperan *by antonym selection.* Al indicar la misma cosa, dejan sin mencionar aquello respecto de lo que la distinguen. Así pues, cooperan en el *unmarked space* como cara última no mencionada de todas las distinciones. Y esto significa que presuponen al mundo como el inobservable último (y no como totalidad de los consensos supuestos)[23].

Lo que es válido para la dimensión social lo es igualmente para la temporal. También en el transcurso del tiempo puede un observador variar aquello de lo que distingue algo que él indica[24]. Con la

23. Así ocurre, como es sabido, con la versión que da Jürgen Habermas del concepto de «mundo de la vida».

24. En esto podría estribar la antigua fascinación por el «origen» (*arché, origo,* fuente, *principium,* fundamento). Cuando se conserva con firmeza como punto de referencia, permite un cambio de las distinciones. «Porque las leyes», decía un jurista, «son como los ríos, para entrar en consideraciones acerca de qué son, uno no mira las regiones por donde pasan, sino su fuente y origen» (P. Ayrault, *Ordre, formalité et instruction judiciaire* [1576], Paris,

repetición puede condensar y confirmar identidades, es decir, puede ratificarlas y generalizarlas a medida que las distingue de otras siempre nuevas. Y lo mismo que la socialidad, también el tiempo es concebible sólo en virtud de este distinguir de las distinciones.

Por ello la sociología del conocimiento puede a su vez observar el modo de permutar los fondos en el fondo, o sea, el modo en que los conceptos del mundo, del tiempo y de lo social son adaptados a lo que en una sociedad dada puede hacerse plausible. Y «puede hacerse plausible» quiere decir, en ese caso, qué *anto-nym selections* es preciso controlar.

VII

Como sociólogo uno sólo dispone en este punto de posibilidades limitadas. El «in-dividuo» de la sociología tiene que ser un sistema social —y no una célula, un cerebro o una conciencia, puesto que todos ellos serían sistemas que no se reproducen mediante operaciones sociales—. Optar por la sociedad significaría elegir la más ambiciosa de todas las alternativas posibles, ya que se trata del sistema social más general. Pero independientemente del sistema social que se seleccione como referencia sistémica, el ser humano (¡individual!) formará siempre parte del entorno del sistema. Ningún hombre puede ser encuadrado en un sistema social de manera tal que su reproducción (en cualquiera de sus dos planos sistémicos: el orgánico o el psíquico) sea una operación social, consumada por la sociedad o por alguno de sus subsistemas. Esto es una consecuencia inevitable de tomar como punto de partida la teoría de sistemas anteriormente esbozada —tan inevitable que huelgan explicaciones adicionales.

Con ello no se niega la existencia de relaciones causales y acoplamientos estructurales entre los sistemas. Es evidente que la comunicación sólo puede verificarse de un modo habitual y autorreproductivo si la conciencia coopera; y ello no debe entenderse en el sentido de que ésta empiece a surtir efecto *de antemano* como una causa necesaria, sino en el de una cooperación de carácter *simultáneo*. Y simultaneidad implica siempre *recíproca incontrolabilidad* (el concepto de *acción* recíproca, utilizado por Kant entre otros, hace desaparecer este momento esencial). Así pues, los sistemas acoplados no son sólo diferentes, sino que son sistemas autopoiéticos operativamente cerrados, que se presuponen e irritan mutuamente, pero que no pueden determinarse unos a otros. Naturalmente, si un observa-

²1598, p. 10). El derecho válido (y de validez es de lo que aquí se trata) es resistente al caso particular.

dor quiere, puede ver la disposición consciente de la atención intencional y el actuar comunicativo como un evento único e indescomponible. Ahora bien, el que proceda a identificar así es una construcción *suya*. Pero entonces ha de hacer abstracción de las recursiones que definen para los sistemas partícipes las operaciones como unidades elementales, puesto que las referencias recursivas (a lo anterior) y las anticipativas (a lo venidero) actualizan en los sistemas psíquicos, por un lado, y en los sistemas sociales, por el otro, entramados completamente diferentes, dando origen, además, a estructuras completamente diversas. Es posible que para participar en la vida social cotidiana, así como para expresar y comprender comunicaciones, sea innecesario prestar atención a la distinción de estas autorreproducciones recursivas, pero tal desatención implica la inevitable renuncia a toda comprensión en profundidad del estado de las cosas, y ante todo significa una renuncia a la comprensión individual.

VIII

Después de todo esto, uno se pregunta por qué la colocación de los seres humanos en el ambiente del sistema de la sociedad (y tanto más: de todos los otros sistemas sociales) es vista con tan malos ojos y se rechaza tan enérgicamente. Esto puede deberse en parte al lastre heredado de la tradición humanista. Mas cualquier análisis más riguroso de esta tradición choca aquí contra presupuestos del pensamiento que en la actualidad son sin duda alguna inaceptables. Esto es lo que he tratado de bosquejar en el apartado inicial. Por lo demás, no se entiende la razón por la cual la colocación en el ambiente del sistema de la sociedad deba ser tan mala. Yo, en todo caso, no querría cambiarla. Uno puede preguntarse si este bosquejo acaso no le impide a la sociedad desarrollarse «humanamente». Pues bien, no excluye de suyo ninguna semántica societal; pero lo cierto es que orientándose por «representaciones humanas» se han tenido tan malas experiencias, que ante ellas se debería estar prevenido. Con demasiada frecuencia las representaciones sobre los seres humanos han servido para, mediante referencias externas, endurecer asimetrías de roles y apartarlas de la disposición social. Al respecto puede pensarse en las ideologías de la raza y en la distinción entre elegidos y malditos, en la doctrinaria prescrita por el socialismo, o en lo que significan para los norteamericanos la ideología *melting pot* y el *American way of life*. Nada de esto estimula a la repetición o tan siquiera a realizar reediciones modificadas. Todas las experiencias hablan en favor de la elaboración de teorías que nos protejan de los humanismos. También la anonimización del hombre realizada por la denominada «ética discursiva» lucha contra este problema, pero

lo hace retirándose al muy inseguro terreno de la lingüística, para poder salvar del desastre del sujeto transcendental al menos algún concepto normativo de racionalidad.

Pero ante todo hay que pensar en la elaboración de una adecuada teoría sociológica de la sociedad. Desde los clásicos, la sociología ha tenido miedo a esta tarea, y todavía hoy sociólogos sensibilizados avisan del peligro de la misma[25] —tal y como si a través de una teoría de la sociedad pudiera disponerse de la substancia del ser humano—. Precisamente por poder presentarse como algo tan natural y asegurado por la tradición, el prejuicio humanista parece ser uno de aquellos *obstacles épistémologiques*[26] que le bloquean a la teoría el acceso a una descripción suficientemente compleja de la sociedad moderna, en cuyo ambiente vivimos como colaboradores y afectados.

25. Véase, a modo de ejemplo, F. H. Tenbruck, «Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie»: *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1981), pp. 333-350.

26. Este concepto es aquí entendido en el preciso sentido que le da G. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Madrid, ²1972, pp. 15 ss.

11

LA FORMA «PERSONA»

I

En la literatura moderna parece percibirse una inclinación muy débil a conservar un específico concepto de persona o, al menos, a seguir distinguiendo, conforme a la tradición antigua, entre persona y ser humano. En ella vale como evidente que los seres humanos son sujetos, que los sujetos son individuos y que los individuos son personas, pero no se especifica qué quieren decir estos «son». Presumiblemente, esta mezcolanza conceptual tiene que ver con el hecho de que, en el mundo moderno, los individuos son definidos por la autoobservación, y que ésta tiene que entenderse, precisamente, como observación del propio observar —es decir, como observación de segundo orden—. En este contexto, las distinciones ontológicas, animales o (por lo que a la persona se refiere) jurídicas propias del mundo antiguo, tienen de hecho poco sentido. En el modismo del idealismo alemán y del romanticismo fueron condenadas por «brutales», o sea, por aludir a la animalidad.

El problema al que tales distinciones hacían referencia fue confiado a otras diferentes. Ante todo, hoy distinguimos al individuo de la «identidad social» que, sea agradable o desagradable, en cualquier caso se le supone; se distingue el *I* del *me;* o el yo dado para sí mismo sólo fragmentaria y situativamente de aquel otro normal, redondeado, que ha de satisfacer expectativas sociales especialmente referidas al mantenimiento de la identidad de uno consigo mismo[1]. Esta ver-

1. Referencia obligada en este punto son autores como William James, Georg Simmel y George Herbert Mead. Para una presentación más reciente, pero que se apoya casi exclusivamente en Mead, véase L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart, 1971. Hay que reseñar que, desde la aparición de los estudios de los primeros, los trabajos en este campo se han orientado casi todos hacia su obra y menos hacia el problema que en ella se

sión duplicada del yo acarrea problemas relacionados con la delimitación de sistemas psíquicos y sociales. Y si uno aspira a elaborar una teoría que acentúe la distintividad de ambos tipos de sistemas —esto es, su respectiva clausura operativa—, es aconsejable buscar teorizaciones con una mayor capacidad de resolución.

Una de las varias oportunidades abiertas para ello consiste en la *reformulación del concepto de forma,* en el sentido de transformarlo de un concepto de unidad en otro de diferencia. Entre otras cosas, esto afecta al modo de hablar acerca del yo y del yo consciente de sí mismo, de la identidad personal y de la social, de individuo y de persona. En conexión con estímulos procedentes del cálculo de las formas de George Spencer Brown[2], entendemos por forma la marcación de un límite, como consecuencia de la cual surgen dos lados, de los que sólo uno puede ser utilizado como punto de partida para ulteriores operaciones. El cruce al otro lado no queda por ello excluido, pero exige una operación especial, precisa tiempo y se distingue en sus implicaciones lógicas de lo que ocurriría si se permaneciese en el mismo lado, limitándonos a condensar y confirmar su indicación[3]. Una forma, por tanto, es siempre una forma-con-dos-lados. En cuanto tal sólo puede ser utilizada a través de uno de ellos (por consiguiente, siempre de modo incompleto). Pero, por la misma razón, un observador (que puede ser también el que utiliza la forma) sólo puede ver la forma si la contempla como forma-con-dos-lados.

¿Cómo se puede describir la forma «persona» a partir de este concepto de forma? ¿De qué distinción es de la que se trata en este caso?

II

En primer lugar, tenemos que distinguir claramente entre sistemas psíquicos y personas, ya que para cada una de ambas referencias (de nuestra teoría) entran en consideración distintos conceptos de forma.

En el caso de los sistemas psíquicos lo mejor es atenerse primero a la tradición, que partía de una distinción entre yo y no-yo o entre interior y exterior. La segunda presuponía, como es evidente, un observador externo que la realizara. Si bien Fichte había intentado solucionar este problema para el mismo yo, no fue capaz de hacerlo de modo convincente. El yo fue convertido en un observador exter-

aborda, lo que ha comportado que, prácticamente, se haya renunciado al trabajo de elaboración teórica.

2. Véase G. Spencer Brown, *Laws of Form*, New York, 1979.

3. Spencer Brown (*op. cit.*, pp. 1 s.) distingue, en consecuencia, *the law of calling* de *the law of crossing*.

no de sí mismo (calificado por los románticos como «prosaico» y «circunspecto»). Con ello quedó claro que la forma del sistema psíquico tiene otra cara, que es la externa: el mundo. Pero quedó oscuro cómo podía externalizarse el sistema, cómo en general podía tener conocimiento del mundo y operar en él. El problema de la referencia, como diríamos hoy, siguió sin resolverse. Esto podía guardar relación con la dependencia de un observador externo, pues en esta teoría hay que observar al observador externo si se quiere saber cómo *él* resuelve el problema *para otro sistema*. Los filósofos se convierten en expertos en filosofía, la filosofía en historia de la filosofía y la teoría en descripción de teorías —con lo cual el problema planteado se desplaza al plano de la observación de segundo orden, o sea, al de la observación de observadores.

Este modo de proceder no va a ser aquí objeto de crítica, ni tampoco invalidado. Pero lo que sí se puede hacer al efecto es disponer mejor la teoría misma. Expresándose de forma un poco descuidada, podría decirse que la filosofía sólo transcurre por aquello que le ocurre como observador externo. La teoría de sistemas, en cambio, resuelve este problema con la figura de la *re-entry*[4]. Ella indica la reintroducción de una forma en la forma, por lo tanto de una distinción en lo distinguido; en el caso de los sistemas (y aquí nos estamos ocupando de sistemas psíquicos), de la reintroducción de la diferencia entre sistema y entorno en el sistema. Para el caso de la forma sistema, la *re-entry* de la forma en la forma se puede indicar mediante la distinción entre *autorreferencia* y *heterorreferencia*. Por consiguiente, no hay ningún problema *«de la referencia»* en abstracto, sino siempre sólo la forma-con-dos-lados autorreferencia/heterorreferencia y la reiteración o el cruce entre ambos lados. Esto significa que las operaciones son siempre operaciones internas. El sistema no puede hacer valer su autoridad hacia fuera, funciona como un sistema operativamente cerrado, que sólo puede transformarse a sí mismo; es decir, lo único que en realidad puede cambiar son las distinciones que hacen posible su observar. Y todo el mundo sabe también que el pensamiento solo no cambia nada del mundo exterior, que en cuanto tal únicamente se cambia a sí mismo.

Por todo ello, podemos decir que *la forma de los sistemas psíquicos es la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia*[5]. Aunque formulada de otra manera, esto era también la proposición central de la fenomenología de Husserl, ya que para éste conciencia y fenómeno son una y la misma realidad, que expresada por el con-

4. Otro concepto de Spencer Brown. Véase *op. cit.*, pp. 56 s. y 69 ss.

5. Dejamos aquí a un lado que el mismo enunciado vale también para los sistemas sociales, si bien en el caso de éstos en el contexto de otro tipo de operación: a saber, la comunicación.

cepto de «intención» se convierte en el concepto de forma de la conciencia[6]. Por eso, los sistemas psíquicos sólo pueden ser observados refiriéndose a la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia y viendo el modo en que el sistema observado procede con ella[7]. Una manera de observar que utilice este esquema se corresponde, aproximadamente, con aquello que por lo general se denomina «comprensión»[8].

La forma autorreferencia/heterorreferencia individualiza al sistema. Esto es así ya por el mero hecho de tratarse de una forma interna, que únicamente orienta operaciones propias, sujetándolas al modo de la reproducción invariablemente autorreferencial. Pero también depende, en términos puramente formales, de la *biestabilidad* de la forma, o sea, de que ésta ofrece para la continuidad de las operaciones del sistema dos puntos de partida, ni más ni menos. El sistema no se establece sobre la monovalencia de la operación, ya que entonces no se distinguiría del ambiente y sólo un observador podría reconocer sus capacidades selectivas y discriminadoras[9]. Ahora bien, en el plano de su autorreproducción elemental, el sistema tampoco tiene a su disposición más de dos referencias: él mismo y el entorno. Por ello, de ningún modo puede exponerse a intentar reproducir en sí mismo adecuadamente la complejidad del entorno, teniendo que limitarse, *en lugar de ello,* a oscilar entre las dos direcciones referenciales para él posibles. De esta manera, el sistema se ve estructuralmente constreñido a realizar una radical reducción de complejidad para poder construir la suya propia. De ahí que el mundo se le presente a cada sistema psíquico bajo un aspecto diferente.

Finalmente, es preciso advertir que en cada concreta operación del sistema tiene que ser reproducida la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, para que él pueda indicar, entonces, una u otra cara; es decir, al sistema o a su entorno. Ninguna de ambas es posible sin la otra, por lo que, haga lo que haga, el sistema conserva

6. Se comprende fácilmente que aquí obviemos tanto la interpretación teórico-transcendental de la conciencia hecha por Husserl como la omnisciente fenomenología de los sociólogos norteamericanos de la vida cotidiana. Lo relevante para nosotros es la idea originaria, que se ha modificado hasta desembocar en derivados apenas reconocibles.

7. «Procede con ella» debe entenderse en el sentido de: qué estructuras se condensan con la reiteración y el cruce, qué es lo confirmado y qué lo excluido mediante la no reutilización —y por consiguiente es olvidado—; pero ante todo: qué peso tienen en las operaciones ordinarias del sistema autorreferencia y heterorreferencia.

8. En relación con este tema, por extenso, N. Luhmann, «Systeme verstehen Systeme», en N. Luhmann y K. E. Schorr (eds.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik,* Frankfurt a. M., 1986, pp. 72-117 (hay traducción española de este artículo en N. Luhmann y K. E. Schorr, *El sistema educativo: problemas de reflexión,* Guadalajara, Méx., 1993).

9. Esto vale para todos los sistemas vivos, incluidos los sistemas inmunológicos y los sistemas nerviosos, que son sistemas especializados en la observación del organismo que los sustenta.

su forma. En otras palabras: el sistema ha de reproducir la distinción como tal distinción. Ahora bien, la distinción, como límite y diferencia, no puede ser localizada en ninguno de sus lados, lo que implica que el sistema puede utilizar su forma pero no indicarla. Así, pues, el sistema tiene que reproducirse ciego, dado que para poder observar tiene que haber elegido siempre de antemano un lado u otro de su forma. La unidad del sistema es inaccesible para el sistema. Desde aquí, por consiguiente, no surge tampoco oposición alguna contra la personificación.

Cuando el sistema dice «yo» para sí mismo o de sí mismo, está indicando siempre ya una de las caras de esta distinción; es decir, está actualizando su autorreferencia y, a la vez, llevando consigo la heterorreferencia —como lo en ese momento no mencionado—. En cuanto un sistema puede observar, y con ello utilizar la distinción autorreferencia/heterorreferencia, él es para sí mismo sólo una mitad de lo que él mismo es como sistema autopoiético, operativamente cerrado. Ciertamente, sigue siendo posible repetir la *re-entry* en la *re-entry*, esto es, destacar la autorreferencia como aquella cara que dispone de la mayor capacidad reflexiva y, además, puede constituir la diferencia entre autorreferencia y heterorreferencia como prestación propia. No obstante, esto en modo alguno externaliza al sistema, ni lo libera tampoco de la ceguera a la hora de aplicar aquella distinción de la que, en cada momento, sólo puede indicar un lado.

A esta forma que dirige los procesos conscientes de los sistemas psíquicos ha contrapuesto el *psicoanálisis* otra distinción: a saber, la de dirección inconsciente y consciente. Esta formulación no es muy feliz, y una consecuencia de ello es que ha excitado imaginaciones desenfrenadas. Lo *in*consciente, como lo absolutamente negativo, no puede existir —a no ser en el contexto de un esquema de observación, por tanto, como situación positiva de un observador—. Ahora bien, quizá sea posible reconstruir la idea fundamental de una manera que permita distinguir la conciencia como medio (= «inconsciente») de la conciencia como forma (= «consciente»). En cuanto medio, la conciencia sería el acoplamiento laxo de sus posibles estados, sólo restringido por los límites de compatibilidad del sentido; en cuanto forma, en cambio, sería el acoplamiento estricto de los elementos de sentido actualizados, que es seleccionado como idea y recordado como estructura. Y, de este modo, la terapia podría entenderse como la presentación de otras construcciones de forma en virtud de hipótesis auxiliares, que abarcan desde la represión de la libido hasta la reencarnación y tienen sólo como condición la capacidad de lograr la plausibilidad necesaria para la reorganización.

En esta reconstrucción teórica está además implicada la forma del sistema psíquico, es decir, la forma de un sistema creador y re-

descomponedor de formas. También las formas que devienen conscientes son formas-con-dos-lados. Mediante acoplamientos estrictos de elementos de sentido se distinguen del medio sentido, que está siempre disponible para la selección de formas de la conciencia a modo de espacio combinatorio riquísimo en posibilidades propias. Y aquí, igualmente, serviría como base la figura de la *re-entry* de una distinción en lo distinguido, ya que la distinción medio/forma es también una forma que reaparece dentro de sí misma.

III

Este esbozo del problema de la forma en los sistemas psíquicos era necesario para prevenir cualquier confusión de tales sistemas con las personas. Las personas son identificaciones que no se refieren a un modo operativo propio, lo que significa que *no son sistemas*. De acuerdo con un viejo modismo, podemos decir que con la personalidad de lo que se trata es de la regulación de la interacción social[10]. «Persona est conditio, status, munus, quod quisque inter homines et in vita civili gerit» —así resume un diccionario el sentido lato de la voz latina en el uso lingüístico romano[11]—. También pueden ser mentados roles o posiciones en específicos contextos interactivos —en los juicios, por ejemplo—, pero en cualquier caso no el ser humano como un todo por completo individualizado, tanto corporal como espiritualmente. Si bien ya en la tardía antigüedad también se hacía referencia ocasionalmente al individuo humano con la noción genérica de persona —cuando se quería hacer abstracción de características específicas[12]—, tal práctica sólo se puede comprender como una versión *pars-pro-toto* (al igual que ocurre con el término antiguo *caput*).

Sólo en la Edad Media, y debido a la necesidad de indicar al ser humano como individuo en general e independientemente de sus específicas contexturas sociales, es cuando se produce una indivi-

10. Cf. H. Rheinfelder, *Das Wort «Persona»: Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italianischen Mittelalters*, Halle, 1928. Para la tradición jurídica: H. Coing, «Der Rechtsbegriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte», en H. Coing, *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*, Frankfurt a. M., 1962, pp. 56 ss. Sobre la recepción en la teología también S. Schlossmann, *Persona im Recht und προσωπον im christlichen Dogma* (1906), reimpresión, Darmstadt, 1968. Para más detalles se puede consultar el artículo «Persona», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Basel, 1989, pp. 269-338.

11. E. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, curante I. Perin, reimpresión 1965, vol. III, p. 677.

12. Esto se percibe en los casos en que también los esclavos son caracterizados como personas.

dualización general del concepto de persona. Y entonces el concepto estimula la carrera valorativa del individuo. La jurisprudencia adopta y adapta el concepto de persona ya desde el siglo XVII, para con su ayuda desprenderse de la adjudicación de derechos de *status* vinculados a los estamentos. De manera similar, la psicología filosófica lo utilizó poco después para superar el dualismo teológicamente adornado cuerpo/alma. Por lo visto, el concepto es valorado ahora por su prestación distanciadora frente a las tradiciones. Pero, en la medida en que se desvanecen las singularidades de una inclusión estamentalmente determinada del individuo en la sociedad, también decae la necesidad de una prestación abstractiva —si no de carácter conceptual sí al menos terminológico— del concepto, conservando quizá un sentido accesorio más bien peyorativo. En cualquier caso, el concepto no trata de expresar la singularidad individual de la naturaleza concreta del individuo humano, sino que retiene su sentido de una idea colectiva. Tanto más dificultosa es la búsqueda de un adecuado concepto opuesto, o sea, de algo de lo que cualquiera es distinguido rigurosamente cuando es señalado en particular como persona. ¿Puede decirse, por tanto, que la persona no tiene forma, que su cara interior no tiene cara exterior?

Una reconstrucción adecuada a las condiciones actuales de esta compleja tradición es posible si se utiliza como guía el concepto de forma. En ese caso, por «persona» no ha de entenderse un objeto especial, ni tampoco una clase de objetos o una propiedad de objetos (a los que, por poseerla, se denomina «sujetos»), sino un tipo específico de distinción que guía el observar como forma con dos caras. Así, pues, una persona no es simplemente otro objeto como un ser humano o un individuo, sino otra forma, con la que se observan objetos como individuos humanos. Lo principal, entonces, es determinar la otra cara de esta forma; es decir, aclarar en qué específico sentido una persona puede ser no-persona, sin que por ello deje de ser hombre, individuo.

Este objetivo puede ser alcanzado si se determina la forma «persona» como *la limitación individualmente atribuida de las posibilidades de conducta.* Esta determinación no tiene que ver con la distinción *ascribed/achieved* de Ralph Linton[13], así como tampoco con el desarrollo que de la misma hizo Parsons como *pattern variable «quality/performance».* Ambos fundamentos de la limitación —esto es, origen y realización— son atribuidos de manera individual. El

13. En *Estudio del hombre,* México, [3]1972, p. 124. Cf. también *Cultura y personalidad,* México, 1945. Pueden encontrarse referencias a utilizaciones posteriores de esta distinción en R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus,* Madrid, 1973, pp. 99 ss. Retrospectivamente, podría decirse que esta distinción se adapta mejor al esquematismo origen/virtud de las sociedades aristocráticas que a la sociedad moderna.

acento se pone aquí más bien sobre la *limitación* de las posibilidades de conducta, por lo que la forma se cifra en que, mediante esta limitación, es identificado algo como el otro lado, como lo no perteneciente a la persona. También la distinción «marcado/no marcado», propia de la semántica lingüística, podría ser de utilidad a tal efecto[14]. Por medio de la «marcación» se pone de relieve y se prepara lo que es interesante para la comunicación, lo que es preciso aclarar y también lo eventualmente dudoso —la persona precisamente—. Otra cosa es lo referido al lado no marcado, ya que no se espera que ello se convierta en tema de comunicación. Por eso, lo perteneciente a la no-persona es tan indeterminado como lo que no es tejido en una labor de punto o lo que no es agujero en una mesa de billar americano.

La pretensión de exactitud del concepto de forma se evidencia en la necesidad de distinguir cuidadosamente entre lo que pertenece a la otra cara de la distinción, pero por el momento —o en el curso normal de la comunicación— no es aludido, y aquello que es excluido por la distinción misma. El criterio de esta distinción lo vemos en la atribución individual. Como no-persona, en la otra cara de la distinción puede contar sólo algo que no designa a la persona misma, pero que podría serle atribuido y, dado el caso, repercutir sobre ella —por ejemplo: enclaves ocultos en el modo de vida de clase media de alguien distinguido o la propensión a sufrir ataques epilépticos, pues en caso de ser de dominio público son cosas que podrían achacársele irremediablemente a la persona en cuestión—. Todo lo demás es estado o suceso en el mundo, y como tal no es aplicable a ninguna de las dos caras del esquema persona; es sólo el tercero excluido por la distinción misma. Dicho de otra manera: ha de dar siempre ocasión[15], ante todo, a observar con el esquema de la forma persona/no-persona, y no con cualquier otro. Pero ¿cuál sería esa ocasión?

Con esta pregunta ponemos el puente que nos lleva hasta los sistemas sociales. Y esto es así porque la ocasión por la que se pregunta no es otra que la ofrecida por la doble contingencia, una característica que es consustancial a las situaciones sociales en cuanto problema que autocataliza la emergencia de los sistemas sociales[16]. En una situación con doble contingencia —lo cual significa que en ella cada uno de los participantes tiene que hacer depender su con-

14. Cf. J. Lyons, *Semántica*, cit., pp. 288 ss.; S. Fuller, *Social Epistemology*, Bloomington, Ind., 1988, p. 155 ss.

15. Spencer Brown (*op. cit.*, p. 1) habla incluso de *motive*, pero con ello denota sólo que hasta el concepto de forma es una forma, y que, en consecuencia, también él tiene otra cara, con cuyo concurso excluye cualquier tercero.

16. Acerca de este tema, detalladamente, véase N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M.., 1984, pp. 148 ss.

ducta ante los otros de que éstos actúen hacia él satisfactoriamente— existe una necesidad apremiante de que se limite el repertorio de posibilidades. Esta situación precaria, inestable y circular de la doble contingencia es lo que provoca la creación de personas; o dicho más precisamente: es ella lo que hace que los partícipes —ocurra lo que ocurra en el plano psíquico— se compongan en el sistema social —o sea, comunicativamente— como personas, y de acuerdo con las circunstancias dosifiquen cuidadosamente las cualidades sorpresivas de su conducta (bien preparándose cuidadosamente de antemano, para así no topar con límites muy estrechos; bien segmentándola, de manera que otras posibilidades puedan ser rechazadas o ignoradas como no pertinentes al rol[17]; o bien mediante el manejo de formas de sociabilidad —entre ellas el humor—, de modo que sea fácilmente reconocible que la persona misma se retira de ellas y sólo se evidencia su buena educación).

Las personas, por consiguiente, se condensan como efecto secundario de la necesidad de resolver el problema de la doble contingencia que define las situaciones sociales; es decir, si es que a partir de él se debe llegar a la formación de sistemas sociales. De ahí el que se disciplinen las expectativas, se limite el repertorio de conducta y se haya de perseverar en ser quien uno había pretendido o aparentado ser. Y también procede de ahí el ser simultáneamente aludida de la otra cara, a la que se podría pasar en virtud de las posibilidades adicionales con que cuenta un sistema psíquico. La forma misma, en conclusión, no sirve a las necesidades psíquicas, sino que resuelve, junto con otras referencias, un problema propio de todos los sistemas sociales.

De este modo se abren además vías para el análisis histórico-social. En efecto, la medida en que la personalidad es requerida para resolver el problema de la doble contingencia, y sobre todo la amplitud de banda de las posibles individuaciones, varían con la complejidad del sistema de la sociedad. Para muchos fines basta con la perceptibilidad (y, si fuera preciso, el reconocimiento) del cuerpo del otro, cuya percepción permite aquilatar qué es lo que nos espera. Muchas sociedades expresan también con el atavío de los cuerpos qué es lo que ha de esperarse, y no tienen necesidad de una forma personal superior a ello. Los peregrinos, por ejemplo, se reconocen por la vestimenta y el porte, y uno sabe qué deberes tiene hacia ellos. Sólo en la alta Edad Media se agrava el problema de averiguar si se trata de peregrinos auténticos, practicantes de una penitencia, o si sólo son viajeros que intentan aprovecharse de los

17. Esto da todo su sentido a que en las sociedades complejas se distinga entre persona y rol, así como que las personas se individualicen pero no los roles. Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, cit., pp. 428 ss.

servicios de socorro prestados en las rutas de peregrinaje[18]. Para algunos propósitos suele ser suficiente la individualidad del cuerpo, para otros no. A consecuencia de ello puede variar el si y en qué sentido es posible confiar en las apariencias corporales, así como en qué medida uno ha de mostrar o descubrir las actitudes para constituir personalidad.

La precaria existencia comunicativa de las personas se ha convertido también —y como muy tarde a partir de los siglos XVII/XVIII— en un problema moral. Con anterioridad sólo se exigía un *ethos*, un carácter, en el sentido de una disciplina moral del repertorio corporal y psíquico de los individuos. Pero desde entonces se produjo un cambio de las exigencias morales, dirigido hacia la consideración de la persona del interlocutor en los contextos comunicativos. Cada vez se libera más conducta individual, llegando hasta el extremo de no poder reconocer que uno adivina la presentación que el otro hace de sí mismo como una operación de cosmética social. El tacto se convierte así en un regulador decisivo, el humor (especialmente el aplicado a uno mismo) se desarrolla y se tolera como una válvula de escape. Norma suprema de la conversación será en estas circunstancias el dar oportunidad al otro de tener buena acogida como persona, lo que se espera sea recompensado por él con las correspondientes contraprestaciones. Y precisamente porque ya no se trata sólo de modales corporales, sino también de actitudes espirituales, las posibilidades de exploración se recortarán drásticamente, incluso para asuntos en los que tal exploración se puede suponer de forma realista, como los relativos al amor. Que a consecuencia de ello se generalicen los esforzados intentos por ser «natural» y se tenga que hacer patente la «autenticidad» son fenómenos que únicamente demuestran la discrepancia surgida[19]. Una ética que no distinga entre sistema psíquico y persona, porque los aúna en el concepto de sujeto, tiene que ignorar tales matices o devaluarlos éticamente como dobleces. Quien quiera informarse al respecto, debería leer a Goffman[20].

18. Este ejemplo lo tomo de F. Hassauer, *Extensionen der Schrift: Textualität, Ritual und Raumvollzug im Mittelalter. Das Paradigma Santiago de Compostela: Fallstudie zu den Bedingungen der Möglichkeit medienhistorischer Rekonstruktion* (tesis de habilitación), Siegen, 1989.

19. Al respecto, véase D. MacCannell, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings»: *American Journal of Sociology* 79 (1973), pp. 589-603. También en el arte se producen intentos de hacerse uno mismo observable en el proceso de producción —y de esta manera como realización auténtica—, sin que el ser observado se refleje en la presentación. Véanse las aportaciones al respecto de Frederik Bunsen en N. Luhmann, F. D. Bunsen y D. Baecker, *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*, Bielefeld, 1990, pp. 46 ss.

20. Especialmente el texto, ya convertido en un clásico, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, 1981.

IV

Para concluir, retornamos a los sistemas psíquicos planteándonos la cuestión de qué significa para ellos el tener que adoptar la forma de una persona. Esto, obviamente, no afecta a la autopoiesis de la conciencia. No afecta al hecho de que el sistema psíquico dispone tanto de la autorreferencia como de la heterorreferencia y reproduce de manera ciega la unidad de esta distinción, ni a que ella oscila entre ambas direcciones referenciales, así como tampoco a que se olvida de sí misma cuando se refiere al mundo exterior o de éste cuando se ocupa de sí misma. Tampoco la personalidad es necesaria para que el sistema psíquico pueda observarse a sí mismo. Para ello basta, como sustitutivo que se impone de inmediato, la observación del propio cuerpo, en cuanto uno lo puede ver desde fuera y sentirlo interiormente (por ejemplo: en forma de pesantez o de dolor). Y aunque se distinga en su referencia al mundo exterior, la conciencia no puede desprenderse del acoplamiento estructural con su propio cuerpo, y si éste se mueve, ella ha de moverse con él. Por eso la conciencia se desarrolla desde el primer momento identificándose con el propio cuerpo; y también por eso se aprende rápida e inevitablemente que uno no es otro.

A modo de digresión ha de establecerse, ante todo, que la identificación de persona y cuerpo se malogra porque el cuerpo también es dado sólo como forma, o sea, sólo como diferencia. Esto vale de manera aun inofensiva para los límites externos perceptibles del propio cuerpo, más allá de los cuales empieza la insensibilidad, pero también la posibilidad del movimiento. Pero fuera de ello vale también para cuando uno se esfuerza por determinar la persona desde el cuerpo. El deportista de alto rendimiento se somete al código victoria/derrota[21] y tiene la vivencia —gratificante o conturbadora— de que su cuerpo le sitúa a uno u otro lado de esta diferencia. Entonces, como sistema psíquico, ha de aceptar la unidad de esta diferencia —por consiguiente su forma—, o rechazarla y abandonar la arena. Algo muy similar ocurría con el asceta sublime, al que la mortificación de su cuerpo le proporcionaba un inesperado placer, de modo que tenía que soportar una transformación del mérito en pecado —o del mismo modo que el deportista abandonar el terreno, y con él el ascetismo[22]—. Otras diversas formas de consagración al propio

21. Esta interpretación procede de U. Schimank, «Die Entwicklung des Sports zum gesellschaftlichen Teilsystem», en R. Mayntz *et al.*, *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicherTeilsysteme*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 181-232.

22. Cf. al respecto A. Hahn, «Religiöse Dimensionen der Leiblichkeit», en V. Kapp (ed.), *Die Sprache der Zeichen und der Bilder. Rhetorik und nonverbale Kommunikation in der frühen Neuzeit*, Marburg, 1990, pp. 130-140.

cuerpo, si bien menos relevantes, confirman este análisis[23]: siempre que deba convertirse el cuerpo en persona con él aparece la forma, aparecen dos caras, se muestra como contextura (en el sentido de Gotthard Günther), y entonces se convierte en objeto de las decisiones de aceptación o rechazo localizadas en un nivel de orden lógico más elevado[24]. Tras soportar la experiencia de la duplicidad, el sistema psíquico puede distanciar mejor la persona del cuerpo, o no hacerlo y perseverar. Ahora bien, ¿cómo es que esto sucede a modo de una fijación del ser persona?

La forma de la persona sirve exclusivamente para la autoorganización del sistema social, para resolver el problema de la doble contingencia limitando el repertorio de conducta de los participantes. Pero esto no quiere decir que ella sólo actúe como una ficción comunicativa y carezca de significado psíquico. Sistemas psíquicos y sociales operan, ciertamente, como sistemas separados y operativamente cerrados. No hay intersecciones entre sus operaciones, aunque un observador, naturalmente, puede reunir prestaciones psíquicas y acontecer comunicativo e identificarlos como un suceso unitario. Las distintas recursiones de los sistemas psíquicos y sociales obligan a separarlos[25], pero esto no quiere decir que no mantengan relaciones reales de ningún tipo, ni tampoco que no puedan evolucionar conjuntamente. Las relaciones indispensables se verifican a través de *acoplamientos estructurales,* los cuales son por completo compatibles con la autonomía autopoiética de los sistemas operativamente separados[26].

Los acoplamientos estructurales proporcionan interpenetraciones e irritaciones. En eso sirven, a su vez, como formas que realizan esto y simultáneamente excluyen otras vías de interpenetración e irritación. Por «interpenetración» debe entenderse que un sistema autopoiético presupone las realizaciones complejas de la autopoiesis de otro sistema y puede tratarlas como una parte del propio sistema. Así, toda comunicación confía en las capacidades de atención y

23. Véase con tal objeto K. H. Bette, *Körperspuren: Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit,* Berlin, 1989, donde se afirma la importante tesis de que la revalorización del cuerpo hace precisamente imposible identificarse con él; y esto aunque ocurra dentro de nichos socialmente protegidos como el deporte del *bodybuilding,* las diversas variantes del dandismo —incluyendo el de clase baja (*punk*)—, etc.

24. Véase G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,* 3 vols., Hamburg, 1976-1980, especialmente los estudios sobre realidad y policontexturalidad incluidos en el segundo volumen.

25. En relación con este punto, por extenso, N. Luhmann, *Soziale Systeme,* cit., pp. 354 ss.; así como mis ensayos «Die Autopoiesis des Bewußtseins» y «Wie ist das Bewußtsein an der Kommunikation beteiligt?», reunidos ahora en *Soziologische Aufklärung* 6, Opladen, 1995, pp. 55-112 y 37-54, respectivamente.

26. Véase sobre esta cuestión H. Maturana, *Erkennen,* Braunschweig, 1982, especialmente pp. 150 ss., 251 ss.; H. Maturana y F. J. Varela, *El árbol del conocimiento,* Madrid, 1990, pp. 64 ss., 81 ss.

expresión de las conciencias participantes, si bien no puede intervenir en sus sistemas. Por «irritación» debemos entender que un sistema autopoiético percibe en su propia pantalla perturbaciones, ambigüedades, decepciones, desviaciones e inconsistencias, y lo hace en formas tales que puede continuar operando (en relación con esta cuestión Piaget había hablado, como es sabido, de asimilación y acomodación). La globalización (generalización) de la interpenetración es compensada por la irritabilidad del sistema y protegida contra una, en otro caso, excesiva y rápidamente creciente pérdida del acompasamiento. El resultado final es, por tanto, el funcionamiento ya ambientalmente adaptado de los sistemas autopoiéticos, ya que mediante este doble dispositivo de la interpenetración y la irritabilidad se mantienen en la zona de posibilidades reales. Y esto ocurre sin que la autonomía autopoiética y la determinación estructural de la dinámica característica de los sistemas sea por ello menoscabada, pues se trata de algo que ocurre, exclusivamente, sobre la base de las operaciones del propio sistema.

Todo este aparato conceptual, sólo fatigosamente adquirible, es necesario para poder decir que *las personas sirven al acoplamiento estructural entre sistemas psíquicos y sociales.* Ellas hacen posible que los sistemas psíquicos experimenten en su propio yo las limitaciones con las que contarán en el tráfico social[27]. El tener conciencia de que se es persona da a los sistemas psíquicos, en el caso normal, el visto bueno social; y para el caso desviante la forma de una irritación todavía procesable en el sistema. Hasta cierto punto, uno cae en la cuenta cuando tiene problemas consigo mismo como persona, y se presenta entonces la oportunidad de buscar una solución. La idea que uno se forma de la distinción autorreferencia/heterorreferencia está limitada por el ser persona, es supraformada por otra forma; y esto no hay que entenderlo en el sentido de una deformación o enajenación, sino en el de una distinción adicionalmente añadida, de otra forma, de otra posibilidad de cruzar límites y pasar al lado opuesto —o de evitarlo.

Este contenido se reproduce muy simplificado y falseado si se dice que el ser persona somete a las constricciones sociales a un yo antes libre «a la Rousseau»; y también si se interpreta como un trueque de oportunidades psíquicas por sociales, el cual, si bien puede ser beneficioso, frecuentemente resulta desventajoso. El concepto de forma aquí propuesto permite análisis más complejos. La forma

27. Aquí aterrizamos de nuevo en un campo próximo a una teoría de la conciencia y muy trillado por representaciones sobre la internalización de las constricciones sociales, etc. La introducción por la teoría de sistemas de prestaciones previas dotadas de mayor complejidad teórica sólo sirve para modificar la contextualización y amplitud de la capacidad integradora de lo conocido en este campo desde hace mucho tiempo.

«persona» sobreforma al sistema psíquico mediante una distinción adicional, justamente la representada por un repertorio de conductas restringido y, en virtud de ello, delimitado. Los dos lados de esta distinción pueden observarse psíquicamente, y es posible sacar provecho tanto de la permanencia leal en cuanto persona en uno de ellos como del cruce del límite. Uno puede consumir drogas para alcanzar el otro lado, cuando la conciencia sola no lo logra. También puede uno dejarse llevar por la tentación de no ser uno mismo por una vez, concederse unas vacaciones, viajar de incógnito o contar en el bar historias que nadie puede verificar[28]; pero igualmente es posible que uno se arredre estremecido ante tales evasiones de sí mismo. Ser persona permite ambas cosas, ya que es una forma.

28. Sobre esta posibilidad específica, S. Cavan, *Liquor License. An Ethnography of Bar Behaviour*, Chicago, 1966.

12

SOCIALIZACIÓN Y EDUCACIÓN

I

El concepto y la teoría de la socialización han surgido casi simultáneamente con la sociología. Comparados con las discusiones político-económicas del siglo XIX, ambos permitieron a la sociología dejar a un lado las controversias ideológicas acerca de las cuestiones distributivas y centrar su atención en el problema de la transmisión de la culturas, de las normas y valores, así como de los modelos de roles. Por ello, la problemática predominante y, en cuanto tal, determinante de la construcción de conceptos fue la relativa a cómo es posible que, en el transcurso de las generaciones, las estructuras sociales se mantengan relativamente estables y las experiencias sociales puedan adoptar una forma transmisible a la descendencia.

Desde entonces, el concepto de socialización ha conservado una estructura asimétrica, pues designa una realización transferencial. Lo mismo vale para la educación. Ésta es la razón por la que apenas se ha presentado la ocasión para ocuparse detenidamente de la relación entre socialización y educación. Quienes transmiten los modelos de conducta a las nuevas generaciones se denominaron y denominan agentes socializadores. Cuando esto se realiza de manera intencional y, casi podríamos decir, planificada, entonces tales agentes son denominados educadores. Sin embargo, ello no es obstáculo para reconocer que no todo lo que se persigue se logra. Gracias a ello, la teoría de la socialización se podía utilizar también para referirse a una de las ocasiones propicias para el cambio social. La transferencia no tiene un éxito pleno, ya que está condicionada por las circunstancias, y debido a ello pueden producirse diferencias intergeneracionales.

Este cuadro no se ha modificado hasta hoy en sus trazos esenciales. Actualmente se tiene más en cuenta que antes a los socializandos,

es decir, a los receptores del acervo cultural. Éstos no cooperan en el proceso de socialización sólo pasivamente, sino que se admite que lo hacen de forma activa. Este proceso, en consecuencia, ha de ser concebido como una especie de interacción. La socialización es un acontecer recíproco, que repercute no sólo sobre el socializando, sino también sobre los agentes socializadores. Pero de este modo lo único que se logra, a fin de cuentas, es introducir una complicación en la teoría. En vez de una asimetría simple, ahora nos encontramos con una especie de doble asimetría, en la que, con todo, se mantiene la heterogeneidad de posiciones entre agentes socializadores y socializandos, que es típicamente entendida como diferencia de edad. De este modo la teoría se ha aproximado más a la realidad. Pero, al mismo tiempo, se ha hecho más difícil desarrollar hipótesis a partir de esta base.

Un efecto secundario de ello es que ahora ambas partes del proceso de socialización son explícitamente concebidas como sujetos. No obstante, sigue quedando oscuro qué es lo que esto significa exactamente. Los sociólogos emplean frecuentemente el concepto de sujeto como una especie de fórmula o como espacio reservado a los contenidos psíquicos, sobre los que no quieren decir nada, para así respetar las fronteras interdisciplinares. Pero esto implica también que los problemas relativos a las debilidades del aprendizaje no pueden ser abordados por la sociología. En su lugar se pone algo parecido a una premisa de normalidad, que permite, en todo caso, las tipificaciones. Como esquema para producir distinciones en sus propios datos, la sociología utiliza entonces de buen grado las correlaciones con la estratificación, con lo que da a entender que la socialización consiste, no por último, en la reproducción del sistema estratificatorio de la sociedad entre la nueva generación.

En este estado de la discusión quisiera entrar con una reciente teoría de los sistemas autorreferenciales, que obliga a realizar una clara distinción entre sistemas psíquicos y sistemas sociales. En ambos casos se trata de sistemas autorreferenciales que llevan a cabo su propia autorreproducción sobre la base de una trama cerrada de operaciones recursivas —algo que puede resultar tanto un éxito como un fracaso—. En un caso el modo operativo es la conciencia; en el otro lo es la comunicación. Esta nítida separación no excluye, como es natural, las interdependencias causales; pero es preciso entender primero la separación y la clausura organizativa de la producción de las operaciones de cada sistema, si es que se quiere ver cómo y con qué nivel de complejidad puede hacerse estimular un sistema por medio de su entorno.

Si acepta esta redisposición de los fundamentos teóricos, la teoría de la socialización se ve enfrentada a tareas completamente nuevas. Ahora tendrá que explicar cómo es posible que, a pesar de la

clausura autorreferencial de los sistemas psíquicos, se logre un alto grado de capacidad cooperativa en los contextos sociales. Y será preciso añadir inmediatamente que estamos lejos de poder contestar de modo plenamente satisfactorio a esta pregunta; es más, ni siquiera disponemos de esbozos para una teoría empírica del funcionamiento recursivo, autorreferencial, de los sistemas de conciencia.

Es seguro que no basta con entender el entorno social de los sistemas psíquicos simplemente como ruido, como perturbación que sirve de base al sistema psíquico para, con su instrumental de a bordo, ir extrayendo poco a poco un sentido plausible para él mismo. Por esta vía no podría explicarse el *tempo* de la socialización —así como tampoco la génesis de la medida necesaria de armonía social—. Más prometedor parece ser el partir de que sistemas psíquicos y sociales coinciden en un sentido fundamental: en que ambos consisten de elementos que tienen el carácter de eventos, lo que quiere decir que, según emergen, inmediatamente se desvanecen. En un caso podemos hablar de ideas, en el otro de comunicaciones. En cada uno de ellos, el «material» del que consiste el sistema no es almacenado, sino inmediatamente disuelto de nuevo; y la reproducción «autopoiética» de uno y otro tipo de sistema exige no la replicación aproximadamente igual de los elementos, sino la producción de eventos de *otro tipo*, los cuales vuelven de inmediato a desvanecerse para hacer sitio a nuevas ideas o comunicaciones. Por ello, las estructuras de ambos sistemas están especializadas en este permanente reemplazamiento de elementos, y en ambos casos están sometidas, por tanto, al imperativo de asegurar la continuabilidad.

Estas peculiaridades en el plano elemental y estructural distinguen a los sistemas psíquicos y a los sociales de un modo muy esencial de aquellos otros que son el soporte de la reproducción de la vida. Además, podrían ser el punto de partida para resolver el problema de la socialización. Los elementos psíquicos y sociales pueden coincidir en gran medida porque desaparecen de inmediato. Entonces, las comunicaciones son a la vez eventos en las conciencias de los sistemas psíquicos participantes. Ahora bien, esto no puede significar que la socialidad de la comunicación sea susceptible de convertirse plenamente en contenido de conciencia; y menos aún que aquello que ocurre en la conciencia durante la comunicación pueda ser perfectamente comunicado. Pero sí podemos partir de que —gracias ante todo a la concisión del lenguaje— es posible un alto grado de continua coincidencia, de manera que los sistemas sociales pueden partir de que los sistemas psíquicos experimentan y saben lo que en cada caso se ha dicho; y por la otra parte los sistemas psíquicos, cuando comunican, a causa de ello están sujetos, con mayor o menor firmeza, a su trabajo mental.

Esta presencia simultánea de elementos eventuales de carácter

psíquico y social es por entero compatible con la tesis de los sistemas autorreferencialmente cerrados e, incluso, con la hipótesis de que la conciencia y la comunicación son sistemas autopoiéticos. Aunque en el plano de los eventos se produzca un alto grado de congruencia, los sistemas siguen siendo completamente distintos. La condición de eventos que tienen sus respectivos elementos impide que queden adheridos unos a otros. La coincidencia momentánea se disuelve siempre de inmediato, y en el siguiente momento la conciencia puede ocuparse de otra cosa, pensar algo no susceptible de ser comunicado, desconectarse o hacer una pausa, mientras el peso de la comunicación es asumido por otros. Ante todo, el muy investigado *turn taking*, la alternancia socialmente regulada entre el tomar parte activa y pasiva en la comunicación, así como la correspondiente diferencia de atención exigida y de *cognitive tuning*, aseguran la continua e inevitable reproducción de la diversidad sistémica.

Por el lado de los sistemas sociales, esta independencia de los sistemas psíquicos es registrada, sobre todo, por medio de una terminación crítica de los temas de comunicación, en virtud de la cual todo sentido ofertado puede ser aceptado o rechazado. El lenguaje siempre tiene dispuesto, para todo aquello que es comunicado, un engarce positivo y otro negativo. En ambos casos se mantiene el logro de la comunicación, es decir, la comprensibilidad —en la medida en que ésta se alcance, claro está—; y precisamente en virtud de ello produce aquella bifurcación que pone a toda otra comunicación adicional ante la alternativa de aceptar o rechazar la comunicación precedente.

Las consecuencias para una teoría de la socialización son muy claras. Ella no tiene simplemente que ver con una transmisión de modelos de conformidad, sino con la alternativa, constantemente reproducida por la comunicación, entre conformidad o desviación, adaptación o contradicción; y esto vale también para el caso en que, por temor a que la comunicación del rechazo conduzca al conflicto, uno se guarda para sí su impugnación. A esto ha de añadirse que la desviación ofrece, típicamente, mayores oportunidades de individualización que la conformidad. En cuanto en la comunicación societal es fomentada la independencia y autonomía del individuo, se convierte en una paradoja el aferrarse a un mismo tiempo a la conformidad. Entonces aparecen modelos de desviación positiva —por ejemplo: en la superación de las expectativas normalizadas y en las semánticas del logro y la concurrencia, pero también en la legitimación de subculturas (como la juvenil) o en los estilos y modas de corta duración, temporales, que convierten la desviación de lo en ese momento habitual en punto de partida para una subsiguiente presión hacia la conformidad—. Después, puede resultar más o menos bien la reducción del efecto socializador de la desviación a estas

formas, reconciliándola así con la conformidad. Sin embargo, la cuestión es si esto sigue valiendo cuando entra en escena, adicionalmente, la educación.

II

A pesar de esta significación que para los contactos ambientales de todo tipo tiene la simultaneidad de los eventos, una teoría de la socialización no puede conformarse con ella tan sólo. El sistema psíquico forma estructuras que superan la instantaneidad y regulan la autopoiesis, o sea, la realización de los siguientes eventos. Para esta función es necesaria la formación de expectativas. El proceso de (auto-)socialización puede ser definido, por consiguiente, como el proceso de formación de *expectativas* que después, a su vez, regulan qué eventos son posibles para el sistema.

La propiedad más importante de las expectativas reside en que pueden ser decepcionadas. Ellas marcan lo esperado como algo contingente; y cuando algo es esperado en la modalidad de lo necesario, la necesidad no es entonces nada más que la falta de alternativas, la contingencia negada. Así pues, no es la estabilidad sino la labilidad de las estructuras lo que explica su función en la construcción de la personalidad y en la génesis de la conciencia del yo.

Las expectativas hacen posible la realización de un par de tests: el que sean satisfechas no puede ser consecuencia del azar, sino indicador del realismo de las mismas. Si la expectativa fuera un constructo puramente interno, su satisfacción o decepción serían equiprobables. Por consiguiente, en la confirmación de las expectativas puede comprobarse que uno había esperado correctamente, es decir, que estaba ajustado a la realidad (sin que de ello debiera colegirse que la expectativa transfiere al sistema una «imagen» del entorno). Pero también la decepción de las expectativas puede ser utilizada como test. Si la expectativa es mantenida a pesar de su decepción, esto demuestra la fortaleza del yo. A partir de este tipo de ocasiones se forman valores teóricos y normas, y uno acredita ante sí mismo su fuerza manteniendo contrafácticamente la expectativa proyectada aun cuando haya sido defraudada.

En parte, este esquema explica también el alto *tempo* de la socialización: las expectativas se utilizan para probar el mundo o para probarse a uno mismo, y ello tanto si son confirmadas como si son decepcionadas. En otras palabras: el instrumento cuenta con una elevada probabilidad de ser apto y, al mismo tiempo, muestra una gran apertura para producir resultados muy diversos. No obstante, si no se quiere recaer en el demasiado lento principio del *order from noise*, es preciso añadir que la formación de expectativas misma está

suficientemente limitada. Por lo visto, esto se produce a través de los horizontes temporales de la vivencia simultánea. Con la integración momentánea de las vivencias propias y ajenas puede a la vez vivenciarse, dentro del ámbito de coincidencia, qué proyecciones de expectativas son las que permiten identificar la vivencia, y, sobre todo, con referencia a qué es ello efectuado. La misma simultaneidad de los eventos limita la formación de expectativas provistas de sentido —en primer lugar en el cercano horizonte de la protención inmediata (Husserl), y luego, sobre la base de las certidumbres así construidas, también a través de distancias temporales mayores y discontinuas.

De acuerdo con todo ello, es de capital importancia por medio de qué expectativas se socializa un sistema psíquico. Esto en modo alguno quiere decir que la socialización imponga al sistema psíquico la *conformidad* con las expectativas ajenas (o dicho más precisamente: con las expectativas propias acerca de las expectativas ajenas). Las expectativas de otros cobran una realidad psíquica más allá de la vivencia común inmediata sólo cuando uno por su parte puede esperarlas, y esto implica que es posible distanciarse de ellas. Por ello precisamente, el formarse expectativas de expectativas hace posible decepcionar las expectativas esperadas de otros; del mismo modo que, en las vivencias referidas a objetos, también el ver que va a ocurrir algo puede llevar a uno a intentar impedir que ocurra. Si bien en los contextos sociales las expectativas de ningún modo se forman aleatoriamente, ni tampoco de manera exclusivamente autodeterminada, la socialización no tiene por función el asegurar la conformidad social con las expectativas aceptadas por la mayoría (con la consecuencia de que una teoría tal tendría que entender la desviación como fracaso de la socialización, o incluso como la no verificación de ésta). Lo que más bien ha de hacerse es proceder a separar cuidadosamente la génesis de las expectativas de la génesis de la conformidad con las expectativas ajenas, para lo cual la idea de expectativas de expectativas constituye un primer paso. Si la socialización acarrea una conducta muy conformista (y esto es algo que, naturalmente, no cabe excluir), es un tema que necesita una explicación adicional.

Suele pensarse que esta explicación la proporciona la noción de educación. Pero también esta solución se desmorona en cuanto se la analiza detalladamente.

III

A diferencia de la socialización, la educación tiene que entenderse como un dispositivo de sistemas sociales especializados en la transformación de personas. La educación tiene también, como es na-

tural, correlatos de conciencia en los sistemas psíquicos que toman parte en ella activa y pasivamente, pero es y será una realidad comunicativa, por lo que está sometida también a las exigencias de estructuración propias de los sistemas sociales. Mientras que la socialización es siempre autosocialización con ocasión de la comunicación social, la educación es la preparación comunicativa misma, puesto que sólo así cabe definir su unidad.

En comparación con la socialización, que transcurre en paralelo a todo contexto comunicativo, pero permanece limitada a los estímulos que éste le brinde, la educación tiene la importante ventaja de buscar y también poder alcanzar resultados que se pueden necesitar en *otros* sistemas. A pesar de toda la propaganda realizada en pro de un aprendizaje permanente, la educación no se tiene a sí misma por fin. Ella crea el presupuesto para la cooperación en otros sistemas, y desde el siglo XVIII con ello se piensa ante todo, incluso casi exclusivamente, en las carreras profesionales. Expresado más abstractamente: hay un nexo entre el objeto de la educación, la selección de sus temas y la transferibilidad de sus resultados. Cuán lejos pueda llegarse en esto es algo que es y seguirá siendo discutible, pero la distinción entre educación y socialización no se ve afectada por ello. La socialización tiene siempre sólo un significado «local», opera siempre sólo para el contexto socializante, y por eso únicamente se basta cuando hay poca movilidad social. Si se quieren alcanzar resultados transferibles, entonces se ha de pasar de la socialización a la educación; o dicho con más exactitud: la así y todo operante e inevitable socialización tiene que ser complementada por la educación. En este sentido, y con independencia de lo que se opine de ellas, las instituciones educativas son hoy indispensables. Y cuanto más compleja se haga la sociedad y más móvil la participación de los individuos en una pluralidad de sistemas sociales, tanto más inevitable es también la diferenciación externa de un sistema educativo que prepare a los individuos para vivir fuera del mismo.

El concepto de educación no depende de la medida en que están externamente diferenciadas las comunicaciones correspondientes. Es evidente que ya las sociedades más simples conocen la educación infantil, si bien la realizan sólo ocasionalmente, con motivo de situaciones que demandan una corrección de la conducta. Desde allí hasta la atribución a las familias de una responsabilidad educativa principal y hasta, finalmente, la diferenciación externa de sistemas educativos altamente especializados en forma de escuelas, hay un largo camino. Pero cabe suponer que la comunicación educativa revela determinadas peculiaridades, que no hacen más que acentuarse cuando son diferenciados sistemas funcionales enteros para la actividad educativa. Voy a tratar de poner en claro esta singularidad inspirado en dos puntos de vista:

1) La educación se produce como comunicación finalista. Puede haber casos límite en los que se entiende como educación algo que en modo alguno es como tal concebido (en el matrimonio o con ocasión de la ocupación de un puesto de trabajo, por ejemplo). Pero lo típicamente evidente es el sentido pedagógico de la comunicación educativa, y esta visibilidad se apoya sobre contextos sociales como familias o escuelas, hospicios o periodos de aprendizaje, en los que la educación puede ser esperada.

Ahora bien, una comunicación dirigida intencionalmente hacia fines educativos significa, en primer lugar, que los motivos para rechazar la socialización se duplican. El destinatario puede rechazar la comunicación no sólo por no estar de acuerdo con la información o por considerar inaceptable la orden transmitida; en este caso puede rechazarla también porque persigue precisamente su educación y no quiere asumir el rol que a tal efecto sería necesario que asumiera. En otras palabras, puede reaccionar a la información o al acto por el que ésta se da a conocer, y en ambas direcciones puede haber razones (o también motivos que se presentan de manera relativamente accidental) para no considerar la empresa conveniente. De ello puede inferirse que —y éste es un fenómeno muy típico— la diferenciación funcional de determinadas formas de operación comporta la improbabilidad del éxito, y por eso cuenta con pocas oportunidades evolutivas. Una prueba de esto puede aducirse en forma de un experimento social: intentemos educar a alguien que no esté dispuesto a ello; es muy probable que fracasemos, aunque la cortesía puede impedirle expresar abiertamente su rechazo. La educación, por consiguiente, depende de dispositivos sociales de apoyo, capaces de neutralizar esta verosimilitud del fracaso. En las escuelas, por ejemplo, el fin es atribuido a la institución, no a las decisiones a cada instante tomadas por el enseñante. También se le indica a quien paga —a un terapeuta, por ejemplo— para ser educado que no se resista a serlo. En familias con hijos menores y en los centros de acogida para jóvenes la situación puede ser muy ambivalente, porque la interacción puede perseguir otros fines además de los educativos.

En todo caso, a la vista de esta improbabilidad fundamental del éxito educativo, una fórmula puede ser la de no hacer pasar la educación por la comunicación, sino crear situaciones que actualicen un cierto potencial socializador —algo que, por lo demás, es una vieja astucia pedagógica—. De este modo se elimina la resistencia frente a la educación como comunicación y se la confía —aunque sin tener asegurado el éxito, desde luego— a una congruencia suficiente entre acontecimientos psíquicos y sociales.

2) Una segunda y aventurada tesis reza que el proceso educativo, en la medida en que persigue un resultado, apenas si puede evi-

tar tratar al educando como una máquina trivial (en el sentido de Heinz von Foerster). La comunicación es considerada como un *input,* la conducta correcta, como un *output*. El sistema psíquico debe aprender en ello una función de transformación, que le capacita para realizar la conducta adecuada a las circunstancias. Esto vale para la enseñanza de modales (cuando comas, límpiate la boca con la servilleta antes de beber); con mayor motivo vale también para toda educación cognitiva, que debe capacitar al educando para encontrar la respuesta correcta a la pregunta planteada.

Puede concederse a los pedagogos, que se rebelarán contra esta perspectiva, que la cosa no es tan sencilla. Puede haber todo un abanico de respuestas correctas (pero precisamente también: indudablemente falsas o inadecuadas), y uno puede estimular al sistema psíquico a encontrar una función de transformación propia, que entonces sólo será evaluada *a posteriori*. Admitir todas estas modificaciones no es suficiente para decir que la educación puede pasar sin la representación básica de una máquina trivial, siempre que ella no quiera renunciar a mantener bajo control los resultados; y no puede renunciar a ello cuando se da a conocer como comunicación con fines educativos. Aunque se deseara una educación para la libertad, la educación no puede hacer depender la elección de la conducta de la autorreferencia del sistema psíquico; ella no puede conceder que la formas de conducirse vayan aconteciendo diversamente, según la circunstancia en la que el sistema se encuentre como resultado de sus reacciones anteriores. A lo único que puede aspirar es a una máquina trivial lo más compleja posible, en la que quepa tanto mundo como sea posible (Humboldt), pero no a una máquina autorreferencial.

Pero los sistemas psíquicos no son máquinas triviales, aunque en el tráfico social en gran medida son tratados como tales. Son y serán sistemas autorreferenciales, en cuya conducta interviene por fuerza su propio estado, que es resultado de otra conducta anteriormente realizada.

Esta reflexión nos lleva a preguntarnos qué es lo que pasa con los sistemas autorreferenciales que son tratados de continuo tal y como si fueran máquinas triviales. Al respecto quizá sea una buena hipótesis el suponer también en este punto que, cuando se trata de su autointerpretación, tratarán de salvar un terreno para la posibilidad de la desviación —bien mediante unas realizaciones inesperadamente buenas, bien mediante la ironía y el humor, o bien mediante la creación de una específica cultura escolar que disponga de su propio lenguaje, así como de apreciaciones desviantes de los logros y cualidades personales.

IV

De acuerdo con lo visto, es preciso contar con que en los sistemas funcionalmente especializados en la educación tienen lugar efectos socializadores de gran escala, los cuales, debido a su carácter estructuralmente condicionado, son en buena medida inevitables. Lo que se produce aquí es una especie de socialización secundaria —pero secundaria no en cuanto continuación de otra primaria, sino como consecuencia de unas condiciones sociales muy especiales, con las que se intenta planificar la socialización como educación—. Precisamente porque estos sistemas hacen todo lo que hacen para descartar la, en principio, probable oposición a la educación, es tanto más necesario tener en cuenta que ellos desarrollan peculiares estructuras sociales productoras de sus propios efectos socializadores. Esto es hoy amplia y particularmente evidente en relación con la educación en las aulas, habiéndose convertido tanto sus efectos positivos como los negativos, y bajo el título de «currículum oculto», en objeto de una importante discusión.

Esto apenas puede ser contrarrestado por la selección de los planes de estudio, materias y objetivos de la educación. Por mucho que tal selección esté dirigida a su posterior utilizabilidad, al saber profesionalmente explotable o, incluso, al interés del educando, en la escuela se socializa para la escuela. Por la vía de la autosocialización, uno aprende las formas de comportamiento que son necesarias para sobrevivir en este sistema, y es una cuestión por completo abierta si y en qué medida estos resultados socializadores se podrán transferir a otros sistemas sociales y con qué consecuencias.

Esta reflexión más bien escéptica acerca de la educación escolar no debe ser interpretada en el sentido de una «desescolarización de la sociedad». De lo que se trata, más bien, es de que la autocrítica de la sociedad moderna, que se ha formulado sobre todo con referencia a la economía capitalista, sea ampliada a otros sistemas funcionales, y en cuanto tal normalizada. En este momento, la sociedad moderna tiene acumulada una considerable demanda de observaciones y descripciones que, dirigidas por una teoría, se refieran a sus diversos sistemas funcionales. Esto viene a indicarnos que, en el plano semántico, la sociedad moderna no ha encontrado todavía, si así pudiera decirse, una imagen adecuada de sí misma. Pero si observamos la improbabilidad de aquellas adquisiciones estructurales de las que actualmente dependemos, y que en la medida de lo posible se quiere controlar en la sociedad por medio de la comunicación, entonces nos daremos cuenta de la necesidad de disponer al efecto de ideas orientadas por una teoría —es decir, comparativamente.

Como es obvio, esto no tiene por qué conducir a la realización

de análisis en términos de teoría de sistemas, del tipo de los aquí realizados. No obstante, si uno los toma por base, dos cosas alcanzan un significado de primer orden: la separación de sistemas psíquicos y sociales, por un lado, y la simultaneidad de educación y socialización en los sistemas educativos, por otro. Mas si la socialización que tiene lugar con motivo de la educación es inevitable, ¿puede ella entonces ser tenida en cuenta de otra manera más adecuada? Y si la socialización es en amplia medida también y precisamente socialización hacia la desviación, ¿cómo pueden desarrollarse formas de interceptación al efecto? Y, por último, si la trivialización es inevitable, ¿cómo puede lograrse que los sistemas psíquicos reaccionen a las transformaciones examinadas como si lo hicieran a sus propios estados internos?

Los expertos en pedagogía se darán cuenta inmediatamente de que estas preguntas hacen referencia en varios sentidos a idearios con una larga tradición. Al respecto podría concluirse que se depende más de aprovechar las situaciones que se presentan que de imponer planes en una rígida secuencia. También podrían ser tomadas en consideración otra vez instituciones, como las en otros tiempos tristemente célebres escuelas industriales, en las que se eduque debilitando la molesta comunicación sobre los fines de la educación con ocasión del descubrimiento de otras operaciones sociales. Y, como es obvio, detrás de la provocadora noción de máquina trivial se oculta la vieja cuestión de cómo puede lograrse que lo necesario sea hecho libremente.

Sin embargo, una conceptualización realizada en los más estrictos términos de la teoría de sistemas no carece de consecuencias. En mucha mayor medida que una teoría pedagógica construida en términos de las ciencias del espíritu, dicha conceptualización aumenta la capacidad de conexión interdisciplinar, y con ella las posibilidades comparativas, que, incluyendo hasta la teoría de las máquinas, ponen a la pedagogía ante referencias hasta ahora insospechadas o rechazadas con aversión. Tampoco cabe excluir que una conceptualización más abstracta conduzca, en el detalle, a otras observaciones y produzca otros estímulos. Esto tendrá que probarse y esperar por los resultados. La conceptualización de la teoría de la socialización aquí elegida orienta la atención, ante todo, hacia una problemática estructural que no puede ser rodeada o evitada, sino todo lo más atenuada. La educación no puede simplemente asumir la tarea de la socialización. Ella no es, por ejemplo, la forma racional de la socialización. En relación con ésta no representa ningún progreso, no es ninguna fórmula segura para llevarla mejor a efecto. Ella se desarrolla como correlato de la creciente complejidad de la sociedad, y tiene por función, sobre todo, proveer a los cambios personales de transferibilidad a otros sistemas distintos de aquel en el que se origi-

naron. Esto tiene que ser pagado con considerables desequilibrios y con efectos socializadores secundarios imprevisibles. La tarea de la pedagogía podría consistir, ante todo, en cuidar que el precio a pagar por ello no sea demasiado alto y que el resultado no sea peor que si se hubiera evitado el esfuerzo.

FUENTES

Complejidad y sentido («Complexity and Meaning»), en *The Science and Praxis of Complexity*, United Nations University, Tokio, 1985, pp. 99-104.

Intersubjetividad o comunicación: dos diferentes puntos de partida para la construcción de una teoría sociológica («Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung»), en *Soziologische Aufklärung* 6, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1995, pp. 169-188.

El concepto de sociedad («Der Begriff der Gesellschaft»), traducción de un manuscrito inédito en alemán (hay una versión inglesa: «The Concept of Society», publicada por *Thesis Eleven* 31 [1992]).

La diferenciación de la sociedad («The Differentiation of Society»): *Canadian Journal of Sociology* 2 (1977), pp. 29-53.

Consideraciones introductorias a una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados («Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien»), en *Soziologische Aufklärung* 2, Westdeutscher Verlag, Opladen, [2]1982, pp. 170-192.

Lo moderno de la sociedad moderna («Das Moderne der modernen Gesellschaft»), en *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1992, pp. 11-49.

La descripción del futuro («Die Beschreibung der Zukunft»), en *Beobachtungen der Moderne*, cit., pp. 129-147.

Inclusión y exclusión («Inklusion und Exklusion»), en *Soziologische Aufklärung* 6, cit., pp. 237-264.

Paradigm lost: sobre la reflexión ética de la moral («Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral»), en *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., [2]1991, pp. 7-48.

La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre («Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen»), en *Soziologische Aufklärung* 6, cit., pp. 155-168.

La forma «persona» («Die Form "Person"»), en *Soziologische Aufklärung* 6, cit., pp. 142-154.

Socialización y educación («Sozialisation und Erziehung»), en *Soziologische Aufklärung* 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 173-181.